Joseph A. Fitzmyer

EL EVANGELIO SEGUN LUCAS

II

TRADUCCION Y COMENTARIO

CAPITULOS 1-8,21

EL EVANGELIO SEGUN LUCAS

4 tomos

Tomo I: Introducción general
Tomo II: Comentario de los capítulos 1 al 8,21
Tomo III: Comentario de los capítulos 8,22 al 18,14
Tomo IV: Comentario de los capítulos 18,15 al 24,53

JOSEPH A. FITZMYER

EL EVANGELIO SEGUN LUCAS

II

TRADUCCION Y COMENTARIOS

Capítulos 1-8,21



EDICIONES CRISTIANDAD

Huesca, 30-32

MADRID

Este libro fue publicado por
Doubleday & Company, Inc. Nueva York, I 1981
con el título
THE GOSPEL ACCORDING TO LUKE

Traducción de
DIONISIO MÍNGUEZ
Profesor del Instituto Bíblico de Roma

Derechos para todos los países de lengua española en
EDICIONES CRISTIANDAD, S. L.
28020 Madrid 1987

ISBN: 84-7057-395-0 (Obra completa)
ISBN: 84-7057-408-6 (Tomo II)
Depósito legal: M. 25.547.—1986 (II)

Printed in Spain

ARTES GRÁFICAS BENZAL, S. A. - Virtudes, 7 - 28010 MADRID

CONTENIDO

EL PROLOGO

Un relato fidedigno
sobre la actividad y la enseñanza de Jesús.
Dedicatoria a Teófilo

PROLOGO (1,1-4)

[1] Puesto que muchos han emprendido la tarea de componer un relato ordenado de los acontecimientos que se han cumplido entre nosotros, [2] como nos lo han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares y servidores de la Palabra, [3] yo también, después de investigarlo todo cuidadosamente desde el principio, he decidido escribírtelo por su orden, excelentísimo Teófilo, [4] para que comprendas las solidez de las enseñanzas que has recibido.

COMENTARIO GENERAL

El Evangelio según Lucas es el único entre los evangelios canónicos que empieza con un prólogo de carácter decididamente literario. La narración evangélica más antigua, es decir, el Evangelio según Marcos, comienza en realidad en plena acción *(in medias res)*; la introducción propiamente dicha no ocupa ni siquiera una línea. Mateo da inicio a su narración, a su libro *(biblos)*, con una genealogía, según modelos veterotestamentarios; ya esta mera forma sitúa al Evangelio según Mateo en relación con la antigua literatura judía palestinense. Pero ese modo de comenzar carece del formalismo literario que caracteriza al prólogo de Lucas. El Evangelio según Juan se abre con una composición de estilo hímnico, bastante retocada; en cierto sentido coincide con el prólogo de Lucas, en cuanto que ambos parecen distanciarse del resto de la obra. El tercer Evangelio, desde su mismo frontispicio, manifiesta una deliberada intención de seguir las pautas literarias del mundo grecoromano contemporáneo.

El prólogo, desde el punto de vista gramatical y literario, consta de un solo período. Algunas traducciones modernas rompen la longitud del párrafo, para facilitar su lectura; pero esto tiene el inconveniente de desvirtuar el obvio carácter literario de la composición. Su estilo característico le distingue no sólo de las demás

narraciones evangélicas, sino incluso del resto de la narración lucana. El prólogo señala el comienzo formal de la composición. Por eso hay que compararlo con otros dos textos de la misma obra, con parecidas características de estilo, pero de calidad literaria notablemente inferior. El primero, Lc 3,1-2, introduce los materiales de la tradición evangélica, al comienzo del ministerio público de Jesús. El segundo, Hch 1,1-2, es el prólogo al libro de los Hechos de los Apóstoles. Los tres pasajes son una clara muestra de la composición personal de Lucas, cuando no depende de fuentes, sino que despliega su propia capacidad literaria dentro de los módulos de la época.

Al estudiar el prólogo no se debe pasar por alto su equilibrada composición; tanto la prótasis (vv. 1-2) como la apódosis (vv. 3-4) constan de tres frases paralelas. Donde mejor se puede apreciar ese paralelismo es en el texto griego; las traducciones no siempre logran reproducir fielmente el equilibrio del original. Hay que notar también la serie de contrastes de tipo formal entre «muchos» y «yo también», entre «componer un relato ordenado» y «escribírtelo por *su orden» y, finalmente, entre la frase subordinada que cierra la* prótasis: «como nos lo han transmitido los que, desde el principio, fueron testigos oculares y servidores de la Palabra», y su correlativa en la apódosis: «para que comprendas la solidez de las enseñanzas que has recibido» (cf. BDF, n. 464).

Muchos comentaristas se han dedicado a comparar el prólogo de Lucas con otros prólogos de diversos autores griegos, tanto historiadores, como Heródoto, Tucídides y Polibio, como tratadistas de diferentes materias, ya en pleno período helenístico, como Dioscórides Pedanio *(De materia medica,* 1,1), Hipócrates *(De prisca medicina),* Aristeas *(Epistola ad Philocraten,* n. 1) y Flavio Josefo *(Apion.* I, 1, nn. 1-3; II, 1, n. 1). El más interesante para ilustrar la composición lucana es este último tratado de Flavio Josefo, *Contra Apionem,* no sólo porque también consta de dos volúmenes, sino además porque los prólogos a cada uno de ellos tienen acusados paralelismos con los de la doble obra lucana. Así empieza Flavio Josefo:

«Excelentísimo Epafrodito:

En mi historia de las *Antigüedades judías* creo que he dejado suficientemente claro, para todo el que quiera leer la obra, la antigüedad de nuestra raza, la incontaminada pureza de su sangre y cómo llegó a

instalarse en esta tierra donde habitamos en la actualidad. Nuestra historia abarca un período de cinco mil años; y yo la escribí en griego, a base de datos de nuestra literatura sagrada. Pero como veo que algunos, influidos por las calumnias maliciosamente difundidas por ciertos tipos, tratan de desacreditar determinadas afirmaciones mías sobre nuestros orígenes, y aducen como prueba de la relativa modernidad de nuestra raza el hecho de que los más conspicuos historiadores griegos no la hayan considerado digna de mención, considero que es mi deber escribir un breve tratado sobre estos puntos, para dejar a nuestros detractores convictos de difamación y falsedad calculada, para corregir la ignorancia de los demás y para instruir adecuadamente a todo el que desee conocer la verdad sobre los orígenes de nuestra raza» (*Apion.* I, 1, nn. 1-3).

«Estimado Epafrodito:

En el primer volumen de esta obra he intentado probar la antigüedad de nuestra raza, justificando mis afirmaciones con numerosas citas no sólo de escritores fenicios, caldeos y egipcios, sino incluso de hitoriadores griegos...» (*Apion.* II, 1, n. 1).

En cuanto al prólogo de Lucas, sus características no consisten únicamente en la cadencia estructural del período, sino que incluyen también la utilización de un lenguaje formalmente literario. En la «notas exegéticas» estudiaremos la calidad lingüística de palabras y expresiones como «puesto que», «muchos», «emprender la tarea», «componer un relato ordenado», «acontecimientos», «transmitir», «excelentísimo». Esta clase de vocabulario se encuentra, a veces, en los escritores helenísticos. Pero la composición lucana no es una imitación servil de esa literatura. Indudablemente, está en relación con los módulos estilísticos de la época, pero su lenguaje tiene una serie de matices tan peculiares, que no se puede entender sino en términos de un relato del acontecimiento Cristo.

Lucas escribe como miembro de la tercera generación cristiana; de ahí que subraye cuidadosamente su distancia con respecto a los «acontecimientos» y de dependencia de los «testigos oculares y servidores de la Palabra». En la «nota» a Lc 1,2 analizaremos esas dos expresiones, para ver si se trata de una o de dos categorías de personas.

Lucas enuncia claramente su propia contribución. Él ha realizado su trabajo a base de una investigación personal sobre la actividad de Jesús y su continuación, con unas pretensiones que emulan

el orgullo profesional de cualquier historiador. Lucas reivindica tres cualidades para su investigación: integridad («todo»), exactitud («cuidadosamente») y exhaustividad («desde los orígenes», «desde el principio»), y una más para su composición: método («por su orden»). La valoración histórica que hoy podamos dar a la obra de Lucas, en base a esas cuatro cualidades enunciadas por él, es otra cuestión (cf. tomo I, pp. 40s).

Otro aspecto que se trasluce en el prólogo es que el interés de Lucas no se limita exclusivamente a contar los «hechos» del cristianismo, como si se tratara de un historiador profano, ni a dar una interpretación de los acontecimientos desde la neutralidad distante de una postura inhibitoria. Por otra parte, para entender correctamente el prólogo a la narración evangélica hay que estudiarlo en relación con el prólogo al libro de los Hechos de los Apóstoles, que menciona explícitamente a Jesús, cosa que no hace el prólogo al evangelio. Es más, no se debe perder de vista su relación con todo el conjunto de la obra lucana, porque el objeto del «relato» son los «acontecimientos» narrados en los dos volúmenes. Más aún, en el prólogo da Lucas a esos sucesos una expresa connotación de «cumplimiento», es decir, que pertenecen a un pasado y a un presente que caen de lleno dentro de las promesas anunciadas por Dios en el Antiguo Testamento. Son, en realidad, los hechos de la historia de salvación, aunque la frase no aparezca de manera explícita en el texto.

Por otra parte, en la conclusión del período, Lucas comunica expresamente a Teófilo, y a los demás lectores que están en la misma situación que el destinatario, la finalidad de su narración: «para que comprendas la solidez de las enseñanzas que has recibido» (v. 4). La palabra clave: *asphaleia* (= «solidez», «garantía») ocupa una posición enfática al final del párrafo. Pero ¿en qué sentido se habla de *asphaleia?* Algunos han interpretado la intención de Lucas en un sentido apologético. Por ejemplo, H. J. Cadbury afirma sin reparo alguno: «para defender a los cristianos contra algunos rumores perjudiciales que habían llegado a oídos de Teófilo» *(The Purpose Expressed in Luke's Preface:* Expos 8/21, 1921, 432). En esa misma línea apologética van otras interpretaciones, que llegan incluso a sugerir que Teófilo era una personalidad romana muy influyente. Pero ese enfoque, en primer lugar, se basa en una inter-

pretación minimalista del v. 4 y, además, no tiene en cuenta la relación del prólogo con el conjunto de la entera obra lucana.

En las «notas» siguientes expondremos nuestras razones para pensar que la perspectiva de Lucas es bastante más amplia. En nuestra opinión, esa «solidez» se refiere fundamentalmente a un aspecto de la enseñanza eclesial del tiempo de Lucas. Al remontarse a los orígenes de esa enseñanza, Lucas pone de manifiesto la solidez de la catequesis de la primitiva comunidad (véanse ulteriores detalles en M. Delvodère, *Le prologue du troisième évangile:* NRT 56, 1929, 714-719).

Esto no quiere decir que Lucas haya pretendido buscar garantías para el «kerigma». Su intención no va por ahí. En la concepción de Lucas, el verdadero garante del «kerigma» es el Espíritu; él es el que guía el ministerio y la predicación de Jesús y, más adelante, la de los discípulos, cuando la persona de Jesús se ha convertido en el objeto mismo de la proclamación.

De este modo, Lucas puede subordinar sus pretensiones literarias a su intencionalidad teológica. Él mismo reconoce que ha utilizado como fuentes relatos anteriores sobre la actividad de Jesús y otros materiales de tradición apostólica. Así, consciente de que depende de sus predecesores, se asocia a ellos: «yo también ... he decidido». El que prefiera caracterizar los dos volúmenes de la obra de Lucas como «reflexión teológica» —que, al parecer, es lo que hace G. Klein *(Lukas 1,1-4 als theologisches Programm,* en *Zeit und Geschichte,* Hom. a R. Bultmann, ed. E. Dinkler, Tubinga 1964, 200)— podría decir que el prólogo constituye todo un «programa teológico», aunque esto no implica admitir todos los detalles de la interpretación de Klein. Lo que sí es cierto es que el prólogo de Lucas tiene una visión mucho más amplia que lo que podría tolerar la matizada interpretación de Cadbury.

Lucas subraya insistentemente que su objetivo no es la mera repetición de lo que le han legado sus predecesores. Su propósito es escribir un nuevo relato de la actividad de Jesús y de su continuación, con la mentalidad de un historiador que sigue determinadas pautas literarias. Pero su modo de escribir no es el de los historiadores profanos de la época helenística; de hecho, nada más terminar el prólogo, se comprueba que la composición lucana se

ajusta mucho más a los cánones de la historiografía bíblica veterotestamentaria.

Al ámbito de su investigación, calificada por Lucas de «completa» («todo»), pertenecen indudablemente las narraciones de la infancia y la continuación de la actividad de Jesús. Eso le permite narrar los acontecimientos «por su orden», es decir, organizados sistemáticamente, encuadrados en una sucesividad de períodos y guiados por la dialéctica «promesa-cumplimiento».

Aunque el prólogo, naturalmente, encabeza la narración, lo más probable es que se haya escrito después de terminada la composición de todo el relato y se haya incorporado al texto definitivo con las narraciones de la infancia; trataremos de explicarlo más adelante.

NOTAS EXEGETICAS

v. 1. *Puesto que*

La primera palabra del prólogo al Evangelio según Lucas es una conjunción causal, que sólo se emplea en estilo literario: *epeidēper*. Gramaticalmente, expresa el motivo de un hecho o de una situación ya conocida. Normalmente introduce una frase subordinada, de carácter causal, que sigue a la frase principal del párrafo (cf., por ejemplo, Flavio Josefo, *Bell.* I, 1, 6, n. 17; Filón, *Legatio ad Gaium,* n. 164). Ésta es la única vez que sale en toda la Biblia griega, es decir, en los LXX, y en el Nuevo Testamento. El uso de esta conjunción por parte de Lucas —aunque antepuesta, contra el uso habitual— revela su interés por relacionar toda su composición con uno de los estilos literarios más conocidos de su tiempo; otras expresiones del prólogo corroboran esta impresión. Se podría comparar esta frase con otra declaración formal del propio Lucas (Hch 15,24-26), que empieza con *epeidē* y recoge los resultados de las deliberaciones de la asamblea comunitaria de Jerusalén.

Muchos

No es fácil determinar con precisión quiénes y cuántos pueden ser esos *polloi* a los que se refiere Lucas. A este propósito ya hicimos una sugerencia en el tomo I (cf. pp. 108ss). El uso de *polys,* aislado o en composición, tanto en prólogos como en epílogos, es una figura retórica de lo más común; por eso tal vez no haya que dar demasiada importancia a sus significados. Cf. Prólogo del traductor del libro del Eclesiás-

tico; Heb 1,1; Hch 24,2.10; Jn 20,30; para más ejemplos, véanse H. J. Cadbury, *The Beginnings of Christianity,* vol. 2, p. 492, y J. Bauer, *Polloi Luk 1,1:* NovT 4 (1960) 263-266. Al hacer mención de predecesores, Lucas admite su dependencia de otros relatos sobre «lo que Jesús empezó a hacer y a enseñar» (Hch 1,1) y reivindica implícitamente su derecho a intentar, por su propia cuenta, algo que vaya en la misma línea. Pero las demás afirmaciones del prólogo, que hablan de exactitud, información, exhaustividad y orden, dan pie para suponer, con bastante plausibilidad, que Lucas está convencido de que, en cierto modo, su propia versión supera a las de sus predecesores.

¿Sería posible identificar a algunos de los precursores de Lucas, a los que se refiere el término *polloi?* Los estudios recientes sobre el problema de la redacción sinóptica han llegado a la conclusión, ampliamente aceptada, de que el Evangelio según Lucas depende de «Mc», de «Q» y de «L» (cf. t. I, 120ss). Por tanto, habría que incluir entre esos «muchos» al menos a estos representantes; pero no hay que olvidar que la sigla «L» no designa exclusivamente documentos escritos. En cuanto al Evangelio según Mateo, y a pesar de la opinión de V. Hartl *(Zur synoptischen Frage: Schliesst Lukas 1,1-3 die Benutzung des Matthäus aus?:* BZ 13, 1915, 334-337) y de los defensores de la hipótesis de Griesbach, es altamente improbable que, entre los «muchos» predecesores de Lucas, haya que incluir alguna de las diferentes versiones de Mateo. Por otra parte, no hay ninguna razón para suponer que esos «muchos» fueran necesariamente distintos de los «testigos oculares y servidores de la Palabra» que se mencionan en el v. 2; aunque el sentido genérico de la expresión podría indicar que también ellos, al igual que Lucas, eran destinatarios de una tradición eclesial. Por el mero hecho de mencionar a sus predecesores, aunque no sea más que de manera convencional y por pura fórmula, Lucas toma implícitamente una posición con respecto a ellos. Las frases siguientes se encargarán de dilucidar esa postura.

Han emprendido la tarea

Se podría traducir también: «han intentado», «se propusieron». Etimológicamente, el verbo *epicheirein* significa: «poner manos a (la obra)». También ésta es una palabra que sale en los prólogos literarios de los tratadistas del período helenístico (cf., por ejemplo, Hipócrates, *De prisca medicina)* para describir los esfuerzos que exige el arte de la literatura. A veces no tiene más que un significado puramente neutro (cf. Flavio Josefo, *Apion.* I, 2, n. 13; Polibio, *Historias,* 2.37,4; 3.1,4; 12. 28,3), y bien puede tener aquí ese sentido. Pero otras veces se usa con cierto matiz peyorativo: «intentar (pero sin conseguir su propósito)».

En esta acepción puede aplicarse a «una tarea con demasiadas pretensiones» (cf. Hch 9,29; 19,13), y en este sentido lo utiliza Flavio Josefo, refiriéndose a algunos que pretendieron escribir la historia judía *(Vit.,* 9, n. 40; 65, n. 338). Cf. también Hermas, *Parábolas,* 9.2,6. Muchos comentaristas, a partir de Orígenes *(Hom. in Lucam,* 1, ed. C. Lommatzsch, 5.87), han interpretado en este sentido el prólogo de Lucas.

La decisión no es fácil. Por una parte, Lucas dice: *kamoi* (= «yo también»: v. 3), lo cual podría significar que él considera a sus predecesores como modelos. Pero, por otra parte, hay una cierta oposición entre «muchos» y «yo»; además, ahí están sus pretensiones de exactitud, información, exhaustividad y orden, y, sobre todo, hay que tener en cuenta su intención de proporcionar «sólidas garantías» *(asphaleia).* Todos estos elementos parecen sugerir más bien que Lucas está absolutamente convencido de que su tarea es una necesidad imperiosa para la Iglesia de su tiempo. Tal vez las obras de sus predecesores le parecieran meros intentos de fijar por escrito la tradición de unos acontecimientos tan trascendentales como habían tenido lugar. El problema que se les planteaba era cómo transmitir una tradición. Lucas sabe perfectamente que ésa es también su propia tarea. Por eso se decide a intentarlo otra vez, con criterios más exigentes y mucho más prometedores, que va a especificar a continuación.

Componer un relato ordenado

El verbo *anatassesthai,* de uso más bien raro en literatura, significa «poner en orden», «repetir por orden» (Plutarco, *Moralia,* 968 C). También se usa, en un sentido más amplio, con los significados de «poner en formación», «recopilar» y, sobre todo, «componer» (Aristeas, *Ep. ad Philocraten,* n. 144). Este último es, indudablemente, el sentido que mejor cuadra en nuestro pasaje. Es más, parece que el propio Lucas tiene intención de emprender precisamente esa tarea. Pero su «composición» va a ser un «relato» *(diēgēsis),* es decir, una cosa distinta de la «tradición», a la que se refiere más adelante, en el v. 2.

El término *diēgēsis* (= «relato») es muy frecuente en la historiografía griega, tanto en la clásica como en la helenística, aunque no exclusivamente limitado a esa literatura. Platón *(República,* 3.392 D) lo aplica a relatos de acontecimientos pasados, presentes o futuros; Aristóteles, sólo cuando se trata de acontecimientos pasados *(Rhetorica,* 3. 16,1). Isócrates, el gran maestro de oratoria, usa más bien el verbo correlativo *diēgeisthai* para describir el hecho de contar el pasado *(Panathenaicus,* 152; *Trapeziticus,* 3). La Carta de Aristeas utiliza el término *diēgēsis* tres veces, refiriéndose a la narración de una visita que hizo el autor al sumo sacerdote judío Eleazar (nn. 1.8.322). El histo-

riador Flavio Josefo lo aplica a la narración de un hecho tan espectacular como la vuelta del pueblo judío desde el destierro de Babilonia a Jerusalén *(Ant.* XI, 13, 10, n. 68), e incluso describe como *diēgēsis* no sólo su propia obra *(Bell.* VII, 3, 2, n. 42; VIII, 8, 1, n. 274; *Ant.* I, 2, 3, n. 67; IV, 8, 4, n. 196; IX, 10, 2, n. 214; XII, 3, 3, nn. 136.137; XIX, 9, 1, n. 357; XX, 8, 3, n. 157), sino la misma historiografía *(Vit.,* 65, n. 336). Esta relación de la *diēgēsis* con la historiografía se puede ver también en Plutarco *(Non posse suaviter,* 10.1093 B, *historia kai diēgēsis)* y en Luciano *(Quomodo historia conscribenda sit,* 55). El término aparece también en 2 Mac 2,32, como conclusión del prólogo del autor, y reaparece más adelante en 2 Mac 6,17.

Etimológicamente, *diēgēsis* tiene el sentido de una composición que «se desarrolla progresivamente hasta su desenlace», un argumento homogéneo que pretende ser algo más que una mera yuxtaposición de notas sueltas o una colección de datos anecdóticos. Hay que notar la diferencia entre *diēgēsis,* que aquí, en el prólogo, abarca los dos volúmenes de la obra, y la expresión *prōtos logos* (= «primer libro»; literalmente: «primera palabra»), que, al principio del libro de los Hechos de los Apóstoles, se refiere al primer volumen, es decir, a la narración evangélica. Cf. nuestras reflexiones anteriores en tomo I, pp. 287-291.

Acontecimientos

Lucas habla de *pragmata,* una expresión que, en realidad, equivale a los «hechos», los «sucesos», que constituyen el centro de interés primario de todo historiador. Pero, a medida que avanza la narración, el lector se da cuenta de que esos «acontecimientos» no tienen el sentido trivial de puros hechos fácticos y que Lucas no los cuenta movido por el interés asépticamente neutro de un historiador profano, tanto de la era antigua como de la época moderna. En la mentalidad de Lucas, se trata de acontecimientos de la historia de salvación, y su sentido más profundo depende de la interpretación que se dé a la idea de «cumplimiento», que es el calificativo contextual que se aplica a *pragmata.* Concretamente, esos acontecimientos no sólo incluyen las diversas vicisitudes del ministerio público de Jesús y su pasión, muerte, sepultura y resurrección, sino que se extienden a la continuación de esa historia individual, es decir, abarcan también la actividad de los testigos, empeñados en difundir «la palabra del Señor» hasta los últimos confines de la tierra.

Que se han cumplido

La expresión griega es una forma participial de un verbo en pretérito perfecto: *peplerophoremenon.* Según el significado específico del per-

fecto griego, los hechos ocurridos en el pasado siguen actuando en el presente por medio de sus efectos Los acontecimientos a los que se refiere Lucas tienen una dimension actual en la vida de la comunidad cristiana

Etimológicamente, el verbo *plerophorein* significa «colmar la medida», «llevar a su plenitud» El termino es poco frecuente en la litera tura griega precristiana De hecho, sólo se encuentra en Ecl 8,11, como traducción de la forma hebrea *male'* Sin embargo, la expresión abunda en los papiros griegos procedentes de Egipto, en el sentido de «saldar» una deuda o de «satisfacer» las obligaciones legales, cf J H Moulton/ G Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament* (Londres 1930) 519, A Deissmann, *Light from the Ancient East* (Londres [2]1927) 86-87 En Rom 4,21, 14,5 significa «estar plenamente convencido» Cf Col 4,12

En cuanto al significado especifico del verbo *plerophorein* en el pró logo de Lucas, se han propuesto tres interpretaciones distintas

a) El sentido mas obvio, en línea con el significado que el termino tiene en los papiros, es «efectuar», «llevar a cabo», «verificarse» «los acontecimientos que se han verificado» Es un sentido frecuente en las diversas traducciones, empezando por las más antiguas, como la *Vetus latina,* la siria, la Vulgata, y las versiones coptas, como la sahidica y la bohairica Entre las modernas, tanto la Nueva Biblia Española como la Biblia de Jerusalen adoptan esta traduccion, y en lengua inglesa tam bien la siguen la RSV y la NEB, sin duda por influjo de H J Cadbury (cf *The Beginnings of Christianity,* vol 2, pp 495 496), cf también M-J Lagrange, *Évangile selon Saint Luc,* p 3 Cierta base para esta interpretacion, en el sentido de «llevar a cabo», podria encontrarse en 2 Tim 4,5 —con referencia al «servicio ministerial»— y en 2 Tim 4,17 (sobre el «anuncio del evangelio») Por otra parte, este significado po dria implicar incluso que algunos de esos acontecimientos «han tenido lugar» en tiempo del propio Lucas

b) Explotando el sentido de la expresion en Rom 4,21, 14,5, K H Rengstorf *(Das Evangelium nach Lukas,* NTD 3, Gotinga [9]1962, [14]1969, 14), propone traducir aqui «(los acontecimientos) que han sido ple namente comprobados», «garantizados» En su traducción particular, Rengstorf sigue la interpretacion que acabamos de proponer en primer término, es decir, «verificarse», pero en el comentario advierte que, en realidad, la expresion admite un doble sentido los acontecimientos «que se han verificado» o «que han sido plenamente comprobados» Para admitir esta interpretacion se basa en el final del prologo, donde Lucas habla expresamente de su interes por ofrecer «plenas garantias» al desti-

natario de su obra Parece que esa interpretación no es nueva, ya que algunos se la atribuyen al propio Orígenes Pero H J Cadbury ve una dificultad La interpretación se funda en el sentido que el verbo tiene en Rom 4,21, 14,5, es decir, «convencer», «estar convencido», ahora bien ¿es legítimo aplicar a unos acontecimientos el significado pasivo del verbo «convencer», que va esencialmente orientado a las cosas o a las ideas de las que uno está convencido?

c) La mayoría de los comentaristas modernos prefieren el significado de «se han cumplido» o «han llegado a su plenitud», por ejemplo, G H Whitaker Expos 8/20 (1920) 264, O. A Piper/E Lohse, *Lukas als Theologe der Heilsgeschichte* EvT 14 (1954) 261, G Delling TDNT 6 310, E Trocme, *Le «livre des Actes» et l histoire* (Etudes d'histoire et de philosophie religieuses 45, París 1957, 46), A M Pope

No cabe duda que hay que preferir esta tercera interpretación La primera es demasiado neutra y no hace justicia al significado global del prologo En cuanto a la tercera, Cadbury está persuadido de que una interpretacion que quiere ver en esa palabra una referencia al cumplimiento de la Escritura no se puede tomar verdaderamente en serio Pero cabe peguntarse por qué no De hecho, *plerophorein* es una expresión mucho mas literaria y más solemne —perfectamente adecuada al estilo del prólogo— que *pleroun* o *pimplanai,* que Lucas utiliza frecuentemente, a lo largo de su narración evangélica, para expresar la idea de cumplimiento (cf Lc 1,20 57, 2,6 21 22, 4,21, 9,31, 21,22 24, 24,44) El uso de *plerophorein* revela una intención mucho más profunda, si no, ¿por qué no emplea *ginesthai* (Flavio Josefo, *Apion* I, 9, n 47), *tynchanein* o *poieisthai,* que son los verbos habituales, y que Lucas podría haber utilizado perfectamente para indicar el mero acontecer histórico? Hay, sin embargo, una dificultad, y es que *plerophorein* no aparece nunca con *pragmata* Pero, a pesar de todo, el enfasis de los escritos lucanos en la idea de que todo lo anunciado por Dios en el Antiguo Testamento «tenía que cumplirse» parece determinante para que nos inclinemos por la tercera interpretación de *plerophorein* W Grundmann intenta combinar —por cierto, sin mucho exito— la segunda y la tercera interpretacion (cf *Das Evangelium nach Lukas,* THKNT 3, Berlín [2]1961, 44)

Entre nosotros

Esta primera persona del plural no es simplemente una referencia al propio autor, por otra parte, tampoco se puede identificar con el «nos» —es decir, «nosotros», los destinatarios de la tradicion— que aparece inmediatamente después (v 2) Este plural es todo el pueblo de la nueva historia de salvación El «nosotros» del v 1 incluye no sólo a los «mu

chos» predecesores de Lucas y a «los que, desde el principio, fueron testigos oculares y servidores de la Palabra» —de los que el autor se distancia en el v. 2—, sino incluso al propio Lucas y a los demás cristianos de la tercera generación, que son los «nosotros» del v. 2.

Por otra parte, tiene que existir una relación entre este plural del prólogo y los famosos pasajes en primera persona de plural que aparecen en la segunda mitad de los Hechos de los Apóstoles. Lucas quiere decir que él mismo ha sido contemporáneo, e incluso testigo, de *al menos algunos* de los acontecimientos que va a narrar; pero eso no significa que haya presenciado algún hecho del ministerio público de Jesús ni la mayoría de los episodios que él mismo cuenta en el segundo volumen de su obra. (Esta relación entre el «nosotros» del v. 1 y los pasajes de los Hechos escritos en primera persona de plural es perfectamente compatible con el significado de *parēkolouthēkoti,* que estudiaremos más adelante, en el v. 3).

v. 2. *Como*

Los manuscritos más fiables traen esta conjunción bajo la forma *kathōs* (= «como», «según»), una configuración que despierta ciertos recelos entre algunos gramáticos del aticismo más estricto, como Frinico (cf. BDF, n. 453). El códice de Beza (D) sustituye *kathōs* por *katha,* que es una forma indudablemente más correcta del griego posclásico para expresar la misma función. La partícula introduce una afirmación que ratifica la fiabilidad de los anteriores relatos; para Lucas es importante que sea así, aunque él personalmente prefiera presentar esos acontecimientos de manera más comprensible (cf. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium.* I. *Kommentar zu Kap. 1,1-9,50,* HTKNT 3/1; Friburgo de Brisgovia 1969, 1.8).

Nos

Con este nuevo plural, Lucas se refiere a su propia generación, distinguiéndola de «los testigos oculares y servidores de la Palabra».

Han transmitido

El aoristo *paredosan,* que Lucas emplea precisamente aquí, y que no aparece en ningún otro texto del Nuevo Testamento, es la forma literaria clásica del verbo *paradidonai.* Normalmente, los autores neotestamentarios emplean la forma con *-k-* en vez de *-s-* (cf., por ejemplo, Lc 24,20.42; Hch 1,26; 3,13; 15,30; cf. BDF, nn. 95.1). Es una indicación más del carácter literario del prólogo.

El verbo *paradidonai* es la palabra técnica que usa el Nuevo Testamento para describir el proceso de transmisión en la comunidad primi-

tiva; cf., por ejemplo, 1 Cor 11,2.23; 15,3; Mc 7,13; Jds 3 (cf. B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript,* 288-306). La tradición a la que se refiere Lucas no excluye, de por sí, documentos escritos; pero lo más probable es que se refiera a la tradición oral, especialmente por contraste con los «relatos» de sus predecesores, como acaba de indicar en el versículo anterior (v. 1).

Los que desde el principio fueron testigos oculares y servidores de la Palabra

La frase griega original es bastante difícil: *hoi ap'archēs autoptai kai hypēretai genomenoi tou logou.* Se podría traducir también, más a la letra: «los que desde el principio fueron testigos oculares y luego se convirtieron en servidores de la Palabra». El problema reside en la duplicidad de calificativos: ¿quiere esto decir que Lucas piensa en dos grupos distintos, que configuraron la primitiva tradición eclesial? K. Stendahl *(The School of St. Matthew,* ASNU 20; Lund 1954, 32-34) y R. Balducelli (CBQ 22, 1960, 419) piensan que se trata de dos grupos diversos. De hecho, el orden de los calificativos y la presencia de la conjunción *kai* parecen favorecer esta interpretación. Pero el empleo de un solo artículo: *hoi* para toda la frase, la posición del participio *genomenoi* (= «hacerse», «convertirse en»), que separa no precisamente los dos calificativos, sino la designación *hypēretai* (= «servidores», «ministros») de la frase preposicional: «de la Palabra», y la posición de la otra frase preposicional: *ap'archēs* (= «desde el principio»), militarían más bien a favor de una interpretación unitaria de toda la frase; en este caso se trataría de dos caracterizaciones distintas de un solo grupo de personas. Si esta última interpretación es correcta, la doble caracterización describe el grupo de discípulos de Jesús, que fueron «testigos» de su ministerio público y luego se convirtieron en «servidores de la Palabra». Una comparación de esta frase del prólogo, interpretada como doble caracterización de un solo grupo, con el texto de Hch 1,21-22, que enuncia los requisitos para pertenecer al grupo de los Doce —«uno de los que nos acompañaron mientras vivía con nosotros el Señor Jesús, desde los tiempos en que Juan bautizaba, hasta el día en que se lo llevaron de entre nosotros»— daría como resultado la identificación de «los testigos oculares y servidores de la Palabra» con el colegio de los apóstoles, es decir, con los Doce.

Para confirmar esta interpretación se podría aducir también el texto de Hch 10,37-41: «Nosotros somos testigos de todo lo que hizo en el país de los judíos y en Jerusalén. Le mataron colgándole de un madero, pero Dios le resucitó al tercer día e hizo que se apareciera no a todo el pueblo, sino a los testigos que él había designado, a nosotros, que

hemos comido y bebido con él después de su resurrección de entre los muertos». No es fácil elegir una de las dos posibilidades. Yo, personalmente, prefiero la segunda, es decir, un solo grupo doblemente caracterizado. Cf. R. J. Dillon, *From Eyewitnesses to Ministers of the Word,* AnBid 82; Roma 1978, 169-272.

En cualquier caso, Lucas marca su distancia, con respecto al ministerio público de Jesús, por medio de dos estratos de tradición; entre Jesús y Lucas media el testimonio de los primeros testigos, que luego se dedicaron a proclamar la Palabra.

En sentido neutro, *hypēretes* significa: «servidor», «encargado», «asistente»; se aplica al personal auxiliar de una consulta médica, de una corte real, de un tribunal de justicia, del Sanedrín, de una sinagoga, etc. (cf., por ejemplo, Lc 4,20). En Hch 13,5 se presenta a Juan Marcos como «asistente» de Bernabé y Saulo, y precisamente en un contexto de anuncio de «la Palabra de Dios» en la sinagoga de Salamina, en Chipre. Cf. R. O. P. Taylor: ExpTim 54 (1942-1943) 136-138.

En esta frase del prólogo, «la Palabra» puede ser simplemente «una expresión genérica para designar la historia de los orígenes del cristianismo» (H. J. Cadbury, *The Beginnings of Christianity,* vol. 2, p. 500). Pero el empleo de *ho logos,* en sentido absoluto, en los Hechos (p. ej., Hch 8,4; 10,36; 11,19; 14,25; cf. Lc 8,12-15), le confiere, qué duda cabe, una marcada tonalidad de «la Palabra de Dios». Concretamente, en Hch 6,4 se menciona de manera explícita «el ministerio de la Palabra» *(diakonia tou logou);* el paralelismo no puede ser más claro. Para ulteriores detalles, cf. A. Feuillet, *Témoins oculaires et serviteurs de la parole (Lc 1,2b):* NovT 15 (1973) 241-259.

En cuanto al participio *genomenoi,* no creo que se deba insistir mucho en su tiempo gramatical ni en su posición dentro de la frase. De hecho, *autoptes genomenos* es una expresión muy normal en griego para decir «testigo ocular» (cf. Flavio Josefo, *Apion.* I, 10, n. 55). Lo único que ha hecho Lucas es ampliar la frase, mediante la adición de «y servidores de la Palabra».

Sean cuales sean las preferencias de interpretación, en cuanto a la unicidad o duplicidad de grupos transmisores de tradición, el significado específico de «servidores —o ministros— de la Palabra» plantea una nueva dificultad. ¿Puede esta designación hacer referencia a «un grupo bien definido dentro de la estructura comunitaria», una especie de «instructores», con una función análoga a la institución judía del rabinismo fariseo, es decir, controlar la transmisión de «las tradiciones de los antepasados» (cf. Gál 1,14)? Según H. Riesenfeld *(The Gospel Tradition and Its Beginnings,* Londres 1957), «la tradición evangélica empieza con el propio Jesús»; la frase del prólogo de Lucas se refiere a un

grupo concreto de «transmisores autorizados» de la tradición sobre Jesús, que, ya en aquel tiempo, había adquirido un carácter particular: el de «palabra sagrada».

B. Gerhardsson *(Memory and Manuscript,* ASNU 32; Lund 1961, 243-245) establece una relación directa entre este grupo específico y el «ministerio de la Palabra» (Hch 6,4), propio de la actividad apostólica. Para que los apóstoles pudieran dedicarse enteramente a esta tarea, la Iglesia de Jerusalén eligió a siete colaboradores, encargados de «servir a la mesa». Tal vez la expresión «ministerio de la Palabra» sea equivalente al «ministerio apostólico» del que se habla en Hch 1,25, traduciendo *diakonia kai apostolē* como una hendíadis. Esa actividad de «servicio de la Palabra» podría sugerir que, en la comunidad primitiva, se controlaba la transmisión de las palabras y de los hechos de Jesús; eso es lo que dio lugar a la tradición, mencionada por Lucas en el prólogo a su narración evangélica.

Este intento de determinar con más exactitud el significado de la expresión «servidores de la Palabra» no carece de atractivo, pero, al mismo tiempo, también tiene sus dificultades. Podría parecer que esa interpretación presenta la actividad de Jesús como la de un rabino con relación a sus discípulos. Pero en este aspecto, a pesar de todo el interés de Lucas por darnos una imagen de Jesús dedicado a la instrucción de sus discípulos —en particular, durante su viaje a Jerusalén—, es raro que la narración lucana presente a Jesús en funciones de rabino (y mucho menos la tradición evangélica precedente, por ejemplo, la representada por el Evangelio según Marcos). Por otra parte, no se puede decir que el rabinismo anterior al año 70 d. C., especialmente la tradición farisea palestinense, mantuviera su misma metodología después de la destrucción de la ciudad santa. Sin embargo —y a pesar de todas sus exageraciones—, la teoría de Riesenfeld y Gerhardsson tiene muchos valores aprovechables. En cuanto a la existencia de una tradición primitiva, además de esta expresa declaración de Lucas, tenemos el testimonio de Pablo en 1 Cor 15,1-2 (especialmente la expresión *en tini logō* = «en la forma como...»); 15,11; cf. 11,23. Sobre toda esta problemática, cf. M. Smith, *A Comparison of Early Christian and Early Rabbinic Tradition:* JBL 82 (1963) 169-176; B. Gerhardsson, *Tradition and Transmission in Early Christianity,* ConNT 20, Lund 1964; J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before A.D. 70: The Problem of Oral Transmission:* JJS 22 (1971) 1-18; B. Gerhardsson, *Die Anfänge der Evangelientradition,* Wuppertal 1977; J. A. Fitzmyer, *Judaic Studies and the Gospels: The Seminar,* en *The Relationship among the Gospels: An Interdisciplinary Dialogue*

(ed W O Walker, Jr , San Antonio 1978) 237 258, especialmente 254 256

Desde el principio

Para un comentario de la expresión *ap'archēs,* véase la «nota» posterior a propósito del adverbio *anōthen* —con idéntico significado— en nuestro análisis del siguiente verso (v 3)

v 3 *Yo también he decidido*

La traducción literal sería «a mí también me ha parecido» Algunos manuscritos de las antiguas traducciones latinas añaden *et Spiritui Sancto* (= «y al Espíritu Santo»), pero, evidentemente, se trata de una glosa introducida por un copista, debido al influjo de Hch 15,28 En ese mismo capítulo del libro de los Hechos de los Apóstoles encontramos varios paralelos de la expresión *edoxe kamoi* (Hch 15,22 25 28 [34])

Lucas se decide a componer su propio relato, porque las circunstancias en las que escribieron sus predecesores no eran más ventajosas que la suya, es más, parece implicar que él se encuentra en una situacion mucho más favorable para acometer esa misma empresa

Después de investigarlo todo cuidadosamente

En la actualidad, la discusión exegética en torno a la interpretacion del prólogo de Lucas se centra en el significado de *parekolouthēkoti,* participio activo de perfecto del verbo *parakolouthein* Este verbo compuesto admite varias acepciones, que enumeramos a continuación

1 «Seguir», en sentido físico, «acompañar» a una persona, caminando a su lado (Demóstenes, *Orationes,* 42 21),
2 «Seguir» con la mente, por ejemplo, un raciocinio, un discurso, unos principios, una enseñanza (1 Tim 4,6, 2 Tim 3,10, cf H J Cadbury, *The Beginnings of Christianity,* vol 2, 501),
3 «Seguirse», «dar como resultado», por ejemplo, de unas premisas, de unas circunstancias Tiene carácter intransitivo y connotaciones de índole lógica (cf Mc 16,17),
4 «Seguir de cerca», «mantenerse en contacto», por ejemplo, un acontecimiento, un desarrollo social (cf Demóstenes, *Pro corona,* 53, cf J H Moulton/G Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament,* Londres 1930, 845-846),
5 «Seguir» una huella, una pista, «investigar», «informarse» Se refiere especialmente a hechos pasados (cf Demóstenes, *Orationes,* 18 172, 19 257, Flavio Josefo, *Apion* I, 10, n 53, cf BAG 624)

¿En que sentido se emplea aquı, concretamente en el prologo, el Evangelio según Lucas?

Algunos Santos Padres, llevados de su ınterés apologético, pretenden establecer a toda costa el orıgen apostolico de los dıversos escrıtos neo testamentarıos Por eso, al llegar a Lucas, le llaman *sectator apostolo rum* (= «seguidor de los apóstoles») Eso quıere decır que entıenden *parekolouthekotı* en sentıdo físıco, es decır, en la prımera de las acep ciones propuestas (cf Ireneo, *Ad haer*, 3 10, Justıno, *Dıalogus cum Tryphone Judaeo,* 103) Pero esa ınterpretacıón no cuadra en el contexto del prologo de Lucas

En la ınvestıgacıón moderna, lo que se dıscute es sı hay que entender *parekolouthekotı* como «seguır el desarrollo de los acontecımientos» (acepcıon n 4) o como «ınvestıgar» (acepcıón n 5) Por los años veınte, H J Cadbury —especıalmente en *The Begınnıngs of Chrıstıa nıty,* vol 2, 501 503, al ıgual que en *The Knowledge Claımed ın Luke's Preface* Expos 8/24 (1922) 401 420— trató de demostrar que *para kolouthein,* en sentıdo fıgurado, pero en contexto de acontecımıentos hıstorıcos, sıgnıfica «seguır de cerca» la actualıdad o «estar íntıma mente vınculado» a los sucesos, es decır, Cadbury se decıde por la acepcıón n 4 Incluso en un artículo más recıente, *«We» and «I» ın Luke Acts* NTS 3 (1956 1957) 131, ratıfica su posıcıón, alegando que, en toda la lıteratura helenístıca, no hay nıngún ejemplo de *parakolouthein* en sentıdo de «ınvestıgar» Por tanto, en su opınıón, «queda abıerta la posıbılıdad de que el autor este reafırmando así su presencıa y su partıcıpacıón en los acontecımıentos que cuenta, en este caso, el partıcıpıo *parēkolouthekotı* sería una paráfrasıs de *autoptaı kaı hypēretaı genomenoı* (cf *The Begınnıngs of Chrıstıanıty,* vol 2, 502) Pero esa presencıa, ese contacto con los sucesos, es ıncompatıble con la afırma cıón precedente, en la que el propıo Lucas se dıstancıa de los «testıgos oculares y servıdores de la Palabra», Lucas no es, en realıdad, más que destınatarıo de la tradıcıón Por eso, J Dupont, fıel seguıdor de Cadbury, ıncluso en la ınterpretacıón de *parēkolouthēkotı,* resume el sıgnıficado del prólogo de Lucas en los sıguıentes térmınos «El narrador se presenta como contemporáneo y como testıgo ocular de *algunos de los acontecımıentos* narrados, de ahí la ımportancıa que hay que atrıbuır a los pasajes escrıtos en prımera persona» (*The Sources of Acts The Present Posıtıon,* Londres 1964, 102, el subrayado es mío) La ınterpretacıón de Cadbury ha tenıdo un ınflujo consıderable en bastan tes comentarıos, por ejemplo, E Trocmé, B W Bacon

Pero esa ınterpretacıón ha sıdo, al mısmo tıempo, blanco de serıas objecıones En concreto, E Haenchen ınsıste repetıdas veces en que el verbo *parakolouthein* puede tener el sıgnıficado de «ınvestıgar», «ın-

dagar», «rastrear», como lo prueba su utilización por Flavio Josefo (cf. E. Haenchen, *Das «Wir» in der Apostelgeschichte und das Itinerar:* ZTK 58, 1961, 363-365; y su recensión del libro de J. Dupont en TLZ 87, 1962, 43). Por otra parte, es difícil que «una estrecha asociación» con un «acontecimiento» pueda describirse como *akribōs* (= cuidadosamente»), además de que habría que atribuir al adverbio *anōthen* el sentido inusitado de «por largo tiempo». Todas estas razones llevan a Haenchen a decidirse por la interpretación tradicional del verbo *parakolouthein,* en sentido de «investigar». Y así opinan también M. Goguel, W. Grundmann, M.-J. Lagrange, K. Rengstorf, J. Schmid, N. Stonehouse, M. Zerwick, etc. Por tanto, parece lógico aceptar esta interpretación, aunque sin excluir que Lucas haya sido testigo presencial de algunos de esos sucesos (cf. la explicación anterior de «entre nosotros», en el v. 1). Una última observación. El participio *parēkolouthēkoti* no debe convertirse en motivo para poner en duda la historicidad del relato lucano.

Todo

La expresión incluye «todos» los «acontecimientos» y los relatos de los «muchos» predecesores de Lucas. En ese «todo» toma cuerpo la primera de las tres características que Lucas reclama para su obra, es decir, la «integridad». El autor hace una declaración retórica de que su investigación ha sido «completa».

La traducción española «todo» supone que se interpreta el dativo griego *pasin* como neutro, en relación con *pragmata.* Pero es que *pasin* puede ser también masculino, y, en ese caso, haría referencia a «todos», es decir, a los «muchos» predecesores de Lucas y a los «testigos oculares y servidores de la Palabra». Probablemente así lo entendió Justino Mártir *(Dialogus cum Tryphone Judaeo,* 103); cf. también Eusebio, *Hist. eccl.,* 3.4,6; Epifanio, *Panarion,* 51.7. Pero la presencia del adverbio *anōthen* y la ausencia de artículo con que aparece *pasin* favorecen, indudablemente, la interpretación en sentido neutro.

Se ha dicho en alguna ocasión que emplear aquí *pasin* (= «todo») es «una exageración disculpable» (J. H. Ropes, *St. Luke's Preface: «asphaleia» and «parakolouthein»:* JTS 25, 1923-1924, 71). Pues bien, sería realmente una exageración —y se le podría perdonar a Lucas— si se interpretara el verbo *parakolouthein* en sentido de «seguir de cerca», «estar íntimamente vinculado» con los acontecimientos. Pero si se entiende como «investigar», no tiene por qué haber ninguna exageración. La palabra «todo» significa exactamente «todos los acontecimientos» que Lucas cuenta en el curso de su entera narración.

Cuidadosamente

Con este adverbio, Lucas da cuenta de la segunda característica de su investigación: la exactitud. También Flavio Josefo utiliza *akribōs,* y precisamente en un contexto en el que aparece el verbo *parakolouthein* (*Apion.* I, 10, n. 53). El adverbio es prácticamente una calificación de la metodología lucana.

Sin embargo, algunos investigadores, como G. Rinaldi, «*Risalendo alle più lontane origini della tradizione*» *(Luca 1,3):* BeO 7 (1965) 252-258; F. Mussner, «*Kathexes*» *im Lukasprolog,* en *Jesus und Paulus:* Hom. a Werner Georg Kümmel (eds. E. E. Ellis y E. Grässer; Gotinga 1975) 253, prefieren otra lectura. Piensan que *akribōs* va con el infinitivo siguiente, *grapsai;* la traducción sería entonces: «escribírtelo cuidadosamente». Desde el punto de vista gramatical, es una lectura posible; pero, desde luego, no es la interpretación más convincente. Cf. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium.* I. *Kommentar zu Kap. 1,1-9,50* (HTKNT 3/1; Friburgo de Brisgovia 1969) 10, n. 61.

Desde el principio

Tercera característica de la investigación lucana: la exhaustividad. El adverbio *anōthen* significa, literalmente, «desde arriba»; usado en sentido temporal, puede ser equivalente de *ap'archēs* (Lc 1,2). En Hch 26, 4-5, Lucas emplea esos dos adverbios en paralelismo prácticamente sinonímico, a propósito de la juventud de Pablo (cf. E. Haenchen, *Das «Wir» in der Apostelgeschichte und das Itinerar:* ZTK 58, 1961, 363-364, y su recensión de Dupont en TLZ 87, 1962, 43; cf., del mismo autor, *Die Apostelgeschichte,* Gotinga [15]1965). Más detalles en Filón, *De Vita Mos.,* 2.48; cf. BAG 76.

H. J. Cadbury *(The Beginnings of Christianity,* vol. 2, 502-503) y J. Dupont *(The Sources of Acts: The Present Position,* Londres 1964, 106-107) atribuyen al adverbio *anōthen* el significado de «por largo tiempo». Pero este sentido, aparte de que prescinde del paralelismo entre *anōthen* y *a'parchēs,* viene impuesto por la peculiar interpretación que esos dos autores dan del participio *parēkolouthēkoti.*

Ahora bien: si *anōthen* y *ap'archēs* son expresiones paralelas, cabe preguntar cuál es ese «principio» *(archē)* al que se refieren los dos adverbios. Algunos comentaristas ponen el punto de referencia en el nacimiento de Juan Bautista y en el de Jesús, que constituyen el principio de la narración evangélica de Lucas; por ejemplo, E. Osty/A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke* (ICC; Nueva York [5]1922, [8]1964) 4; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen

Testament 3/1 2, Gutersloh Wurzburgo 1977) vol 1, 39 Pero, por otra parte, la perspectiva lucana asocia *archē* y sus formas afines con el principio del «tiempo de Jesus» (cf Lc 3,23, 23,5, Hch 1,1 22, 10,37, cf Lc 5,10), por tanto, ¿no cabría pensar lo mismo a proposito de esta referencia del prólogo? La decisión depende, en buena medida, del grado de historicidad que se atribuya a los detalles de las narracio nes de la infancia En todo caso, el «principio» al que se hace alusión aquí parece ser el comienzo de la tradición apostólica

Escribírtelo por su orden

Como ya indicábamos anteriormente a propósito de *akribōs,* cabría preguntarse ahora si la expresión adverbial *kathexes* va con el parti cipio *parēkolouthēkoti* o con el infinitivo *grapsai* Desde el punto de vista puramente gramatical, podría referirse al participio, y en ese caso habría que hablar de «una investigación ordenada», es decir, metodo lógicamente impecable Pero, como muy bien observa Cadbury *(The Beginnings of Christianity,* vol 2, 505), la continuación de la apódosis, interrumpida por la frase participial, tendria que reanudarse con un *soi* enclítico, y esto es una monstruosidad linguística Por tanto, el ad verbio *kathexēs* indica un modo, una metodología de «composición»

El significado exacto de *kathexēs* ha dado lugar a una multitud de opiniones Ante todo, se trata de una expresión que, en el Nuevo Tes tamento, no aparece más que en los escritos de Lucas (cf Lc 8,1, Hch 3,24, 11,4, 18,23) Es un compuesto de la preposición *kata* y del ad verbio *hexēs,* este último también exclusivamente lucano (Lc 7,11, 9,37, Hch 21,1, 25,17, 27,18) Por los años veinte, H J Cadbury *(Beginnings,* vol 2, 504 505) consideraba *hexes* y *kathexēs* como sinó nimos, recientemente, M Volkel *(Exegetische Erwagungen zum Ver standnis des Begriffs «kathexēs» im lukanischen Prolog* NTS 20, 1973 1974, 259) ha impugnado esta sinonimia Por mi parte, yo no veo nin guna diferencia entre *kathexēs* en Lc 8,1 y *hexēs* en Lc 7,11, pero esto es un detalle insignificante Volviendo al significado de *kathexēs,* Cad bury lo interpretaba en el sentido de «sucesivamente», «continuamente» *(Beginnings,* 2, 505), marcando así la pauta de la interpretación más corriente, que se diversifica, a su vez, para denotar una presentacion ordenada de la actividad de Jesús (cf K H Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas,* 15) o bien la sucesión histórica de los acontecimientos (E Lohse, *Lukas als Theologe der Heilsgeschichte* EvT 14, 1954, 260) En fecha más reciente, G Klein, a partir de la idea de sucesión, subraya la importancia del adverbio para determinar el contenido de todo el relato *(Umfang des Stoffes)* Aunque, en determinadas ocasiones, *ka thexēs* tiene un sentido puramente cronológico, el aspecto que más sub

raya es «la presentación exhaustiva de los materiales» (*Lukas 1,1-4 als theologisches Programm*, en *Zeit und Geschichte* Hom a R Bultmann, ed E Dinkler, Tubinga 1964, 194 195) Por su parte, M Volkel (*Exegetische Erwagungen zum Verstandnis des Begriffs «kathexes» im lukanischen Prolog* NTS 20, 1973 1974, 289 299), despues de reexaminar todos los pasajes de Lucas y un gran número de textos extrabíblicos en los que sale ese adverbio, concluye que el significado más idóneo de *kathexes* hay que expresarlo como «en una serie continua» Casi simultáneamente, J Kurzinger (*Lk 1,3 «akribōs kathexes soi grapsai»* BZ 18, 1974, 249 255), en base a los textos analizados por Cadbury (*The Beginnings of Christianity*, vol 2, 505), sugería que la interpretación correcta de *kathexes* debe ir en una línea de posterioridad, por tanto, hay que traducirlo por «despues de esto», es decir, los acontecimientos que se narran después del prólogo Un poco más tarde, F Mussner (*«Kathexes» im Lukasprolog*, en *Jesus und Paulus* Hom a Werner Georg Kummel, eds E E Ellis y E Grasser, Gotinga 1975, 253 255) trato de demostrar que ese adverbio quiere decir que Lucas escribio su obra «sin lagunas» (*luckenlos*), es decir, sin perder un solo detalle Mussner funda su opinión en los materiales extrabíblicos analizados por Volkel, en los que *kathexes* va acompañado de expresiones que indican integridad, totalidad Y asi aparece en el prólogo de Lucas, concretamente, en compañía de *pasin* (= «todo») La gran dificultad de esta interpretacion es que, si comparamos la narración lucana con el Evangelio según Marcos, vemos inmediatamente la cantidad de materiales omitidos por Lucas En cuanto a la propuesta de Kurzinger, realmente cabe esa interpretación, de hecho, los materiales que presenta indican que *kathexēs* tiene un sentido claro de orden o de sucesividad

Pero ¿qué clase de «orden»? Cadbury, después de admitir como sentido más adecuado el de «sucesivamente» o «continuamente», hace una afirmación extraña «esto no implica necesariamente conformidad con un orden fijo, sea cronológico, geográfico o literario» (*The Beginnings of Christianity*, vol 2, 505) La afirmación es realmente sorprendente Yo admito con toda tranquilidad que insistir exageradamente en el sentido histórico de Lucas abre la puerta a una concepción que llegue a postular una verdadera coincidencia entre el orden narrativo y la sucesión histórica de los acontecimientos Pero ¿por qué se ha de excluir un «orden literario»? Para mí, personalmente, éste es el sentido más obvio de *kathexēs*, sugerido incluso por el propio Lucas en Hch 11,4, donde Pedro responde a las críticas de los partidarios de la circuncisión, que no entienden su comportamiento en Cesarea «Entonces Pedro empezó por el principio y les expuso los hechos por su orden», es decir, hizo una presentación sistemática de los acontecimientos

En fecha aún más reciente, G Schneider (*Zur Bedeutung von «kathexēs» im lukanischen Doppelwerk* ZNW 68, 1977, 128-131) opina que la presentación sistemática de Lucas incluye su concepción trifásica de la historia de salvación y su dialéctica entre promesa y cumplimiento Desde mi punto de vista, es perfectamente plausible, con tal que se deje suficientemente claro que la referencia a la historia salvífica no es un dato «explícito» del prólogo Lo único que afirma Lucas es su propósito de escribir una presentación sistemática de los hechos A nadie se le esconde aquí una velada referencia al «tiempo de Israel», al «tiempo de Jesús» y al «tiempo de la Iglesia»

Excelentísimo Teófilo

A partir del s III a C , el nombre Teófilo es relativamente frecuente en la onomástica, según el testimonio de los papiros procedentes de Egipto y de numerosas inscripciones griegas (cf J. H Moulton/G Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, Londres 1930, 288) El nombre no era exclusivamente pagano, también había muchos judíos que lo llevaban (cf Aristeas, *Ep ad Philocraten*, n 49) El personaje mencionado en el prólogo vuelve a aparecer en la introducción de los Hechos (Hch 1,1), pero se esfuma totalmente en los demás escritos del Nuevo Testamento

No hay ninguna razón para poner en duda la existencia histórica de ese personaje, al que Lucas ha dedicado los dos volúmenes de su obra La dedicatoria, en sí, no significa que Teófilo fuera el patrocinador (*patronus*) de Lucas, es decir, el que asumía la publicación de la obra, aunque es verdad que en el mundo grecorromano se daba ocasionalmente esa práctica, como en el caso de Mecenas y Horacio (cf *Odas*, 1 1) o de Ático y Cicerón En época posterior, las *Recognitiones* pseudoclementinas (cf 10 71) caracterizaron a Teófilo como un personaje importante de Antioquía, que convirtió su casa en basílica y, finalmente, llegó a ser obispo de la ciudad Pero todo esto no es más que pura leyenda, de origen muy posterior.

Tampoco hay razones convincentes para admitir una interpretación simbólica del nombre, como si fuera una designación de los lectores de la obra lucana, en el sentido de «favorecidos por Dios» o «amantes de Dios» (*theo-philos*) Al parecer, esa interpretación data de los tiempos de Orígenes La base linguística sería considerar *theophile* como un adjetivo sustantivado Pero resulta que *theophilos*, como adjetivo, no aparece con claridad antes de la época bizantina La forma antigua, que es la que cabría postular aquí, debería ser *theophilēs* (cf Aristeas, *Ep ad Philocraten*, 287, cf también *Martyrium Polycarpi*, 3)

No es posible saber con seguridad si Teófilo era o no un dignatario

de cierto rango El adjetivo *kratiste,* que aparece también en Hch 23,26, 24,3, 26,25 (referido al procurador romano de Judea), es el equivalente griego del *egregius* latino, calificativo muy usual en el mundo romano contemporáneo Concretamente, en la sociedad romana era un título de los «caballeros», es decir, de los miembros del *ordo equester* Pero ¿tenía ya este sentido en una época más temprana, como la de Lucas? Desde los tiempos del emperador Septimio Severo se aplicaba como título a los *procuratores* También hay testimonios del s. I d C , según los cuales *kratistos* equivalía a *optimus,* un calificativo habitual y de carácter honorífico para los dignatarios romanos Lo más que se puede decir es que Teófilo pertenecía probablemente a una clase acomodada o que incluso era miembro de la alta sociedad, a la que Lucas tenía acceso

En cuanto a sus convicciones religiosas, ¿qué era Teófilo un cristiano, un pagano influyente o un mero simpatizante del judaísmo o del cristianismo? Prácticamente, es imposible dar una respuesta satisfactoria En parte, por los datos que acabamos de dar sobre el nombre y el título que se le atribuye, y en parte, porque todo depende de la interpretación que se dé a la última frase del prólogo de Lucas (v 4) Según la interpretación que vamos a proponer inmediatamente, lo más probable es que Teófilo no fuera sólo un pagano interesado por el cristianismo, sino un verdadero catecúmeno, un neófito de la religión cristiana Pero el hecho de que los dos volúmenes de la obra de Lucas estén dedicados a Teófilo indica que no se trata de escritos de carácter privado Por eso se puede considerar a Teófilo como representante del lector cristiano, no sólo de aquella época concreta, sino también de las sucesivas generaciones del cristianismo

v 4 *Para que comprendas*

El verbo *epiginōskein,* al menos en su interpretación lucana, significa «reconocer», «caer en la cuenta» de un hecho o de un objeto determinado, o también «averiguar», «comprobar» (cf Hch 19,34, 22,24, 23, 28, 24,8 11) Como verbo compuesto de la preposición *epi-,* puede incluir un matiz intensivo «conocer profundamente» En este caso contrastaría notablemente con la frase que viene a continuación, y que cierra todo el período literario del prólogo

La solidez de las enseñanzas que has recibido

La interpretación de esta frase conclusiva no es precisamente fácil, como se demuestra por la variedad de traducciones H J Cadbury (*The Making of Luke-Acts,* Nueva York 1927, 347) traduce así «para que te des cuenta de la exactitud de los relatos que te han explicado» Con

implicaciones muy semejantes, se podría traducir también: «para que conozcas la fiabilidad de los hechos que te han contado» (cf. H. W. Beyer: TDNT 3, 639, que propone, a su vez, una traducción alternativa: «para que puedas tener certeza de la doctrina en la que has sido instruido»).

Tres son las palabras cruciales que determinan la interpretación global del enunciado: *a*) *asphaleia; b*) *logōn* y *c*) el verbo *katēchein.*

a) *asphaleia*

La colocación de *asphaleia* como palabra final de todo el período revela el énfasis que se le atribuye. El sentido fundamental de *asphaleia* es «seguridad», sea de orden físico o dentro de la convivencia social. En los papiros griegos puede referirse también a un documento que sirve como «garantía escrita», y que tiene aplicación incluso en las transacciones comerciales (cf. J. H. Moulton/G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament,* 88). Sería lógico que en los escritos lucanos fuera equivalente a la expresión *to asphales,* usada como objeto de verbos de conocimiento o de consignar por escrito (cf. Hch 21,34; 22,30; 25, 26). Entonces, el significado se reduciría a algo así como «fiabilidad», «solidez», «seguridad», «garantía», «convicción», siempre en contextos de conocimiento o de comunicación de ideas.

b) *logōn*

También hay gran diversidad de opiniones a propósito del significado de *logos* en este contexto. H. J. Cadbury *(The Beginnings of Christianity,* vol. 2, 509) lo interpreta como equivalente de *pragmata* (= «acontecimientos [narrados]»: v. 1) y hace referencia al uso lucano de *logos* en Lc 7,17 como paráfrasis de *ēchos* (= «comunicación oral», «difusión»). No es extraño que *logos* pueda tener este sentido, porque Lucas también lo emplea con el significado de «asunto», «cuestión» (Hch 8, 21; 15,6), siguiendo el uso de los LXX, que traducen por *logos* la palabra hebrea *dābār* (cf., por ejemplo, Gn 29,13). Pero el sentido exacto de *logos,* precisamente aquí, depende —en parte— de la interpretación de la palabra siguiente: *katēchein,* porque no es raro que Lucas emplee *logos* para referirse a la «instrucción» o a la «enseñanza» (cf. Lc 4,32; 10,39) o incluso al «mensaje» que hay que aceptar (cf. Lc 1,20; 6,47).

c) *katēchein*

El verbo puede tener el significado neutro de «informar»; «decirse», «rumorearse» (cf. Hch 21,21.24). Pero Lucas también lo emplea en el sentido de «instruir», «enseñar», como se ve, por ejemplo, en Hch 18, 25. Cf. Gál 6,6; Rom 2,18.

En la época en la que los escritos lucanos —especialmente los Hechos de los Apóstoles— se consideraban como *apología* (= «defensa») de Pablo, es natural que se prefiriera una interpretación más bien neutra de esta última frase, por ejemplo, en la línea de Cadbury. Pero la otra línea de interpretación parece más apropiada para el carácter de la obra de Lucas. Es decir, Lucas escribe para un catecúmeno, Teófilo, con el fin de proporcionarle una sólida garantía de la instrucción rudimentaria que ha recibido. Por tanto, una traducción adecuada de esta última frase podría ser: «para que llegues a comprender que las materias en que has sido instruido tienen toda clase de garantías».

En el texto griego, el pronombre relativo, objeto del verbo *katēchēthēs,* debería ser *hous* —acusativo masculino plural— en vez de *hōn,* que es genitivo plural. Pero éste es uno de los innumerables casos de «atracción del relativo» —*hōn* atraído por *logōn*—, un fenómeno muy frecuente en la composición lucana (cf. BDF, n. 294).

BIBLIOGRAFIA

Bacon, B. W., *Le témoignage de Luc sur lui-même:* RHPR 8 (1928) 209-226.

Bauer, J., *Polloi Luk 1,1:* NovT 4 (1960) 263-266.

Brodie, L. T., *A New Temple and a New Law: The Unity and Chronicler-based Nature of Luke 1:1-4:22a:* JSNT 5 (1979) 21-45.

Cadbury, H. J., *Commentary on the Preface of Luke,* en *Beginnings,* 2, 489-510.

— *The Knowledge Claimed in Luke's Preface:* Expos 8/24 (1922) 401-420.

— *The Making of Luke-Acts* (Nueva York 1927) 344-348 y 358-359.

— *The Purpose Expressed in Luke's Preface:* Expos 8/21 (1921) 431-441.

— *«We» and «I» in Luke-Acts:* NTS 3 (1956-1957) 128-132.

Delvodère, M., *Le prologue du troisième évangile:* NRT 56 (1929) 714-719.

Du Plessis, I. I., *Once More: The Purpose of Luke's Prologue (Lk i 1-4):* NovT 16 (1974) 259-271.

Dupont, J., *The Sources of Acts: The Present Position* (Londres 1964) 101-112.

Farris, S. C., *On Discerning Semitic Sources in Luke 1-2,* en R. T. France/D. Wenham (eds), *Gospel Perspectives* II, pp. 201-237.

Feuillet, A., *«Témoins oculaires et serviteurs de la parole» (Lc i 2b):* NovT 15 (1973) 241-259.

Goodspeed, E J , *Some Greek Notes I Was Theophılus Luke's Publısher?* JBL 73 (1954) 84
Haenchen, E , *Das «Wır» ın der Apostelgeschıchte und das Itınerar* ZTK 58 (1961) 329-366
— Reseña en J Dupont, *Les sources du lıvre des Actes* (1960) TLZ 87 (1962) 42 43
Hartl, V , *Zur synoptıschen Frage Schlıesst Lukas 1,1 3 dıe Benutzung des Matthaus aus?* BZ 13 (1915) 334-337
Kleın, G , *Lukas 1,1-4 als theologısches Programm,* en *Zeıt und Geschıchte* Hom a R Bultmann (ed E Dınkler, Tubınga 1964) 193-216, reımpreso en *Das Lukas Evangelıum* (ed G Braumann, Darm stadt 1974) 170-203
Kurzınger, J , *Lk 1, 3 «akrıbōs kathexēs soı grapsaı»* BZ 18 (1974) 249-255
Lohse, E , *Lukas als Theologe der Heılsgeschıchte* EvT 14 (1954) 256-275, reımpreso en *Das Lukas-Evangelıum* (ed G Braumann) 65-94
Mulder, H , *Theophılus, de «godvrezende»*, en *Arcana revelata* Hom a F W Grosheıde (eds N J Hommes y otros, Kampen 1951) 77-88
Mussner, F , *Kathexēs ım Lukasprolog,* en *Jesus und Paulus* Hom a Werner Georg Kummel (eds E E Ellıs/E Grasser, Gotınga 1975) 253 255
Omanson, R L , *A note on Luke 1 1-4* BT 30 (1979) 446-447.
Pope, A M , *The Key Word of the Lucan Narratıves* CJRT 3 (1926) 44-52
Radaellı, A , *I racconti dell'ınfancıa nel contesto del prologo all'evan gelo* «Rıcerche bıblıche e relıgıose» 15 (1980) 7-26, 199-227, 16 (1981) 292-330
Rınaldı, G , *«Rısalendo alle pıù lontane orıgını della tradızıone» (Luca 1,3)* BeO 7 (1965) 252-258.
Robertson, A T , *The Implıcatıons ın Luke's Preface* ExpTım 35 (1923 1924) 319-321
Ropes, J H , *St Luke's Preface, «asphaleıa» and «parakoloutheın»* JTS 25 (1923 1924) 67-71
Schneıder, G , *Zur Bedeutung von «kathexēs» ım lukanıschen Doppelwerk* ZNW 68 (1977) 128 131
Schurmann, H , *Evangelıenschrıft und kırchlıche Unterweısung Dıe reprasentatıve Funktıon der Schrıft nach Lk 1,1-4,* en *Mıscellanea erfordıana* (eds E Kleıneıdam/H Schurmann, Leıpzıg 1962) 48-73, reımpreso en *Das Lukas-Evangelıum* (ed G Braumann) 135-169

Trocmé, E., *Le «livre des Actes» et l'histoire* (París 1957) 39-49, 78, 122 128
Vogtle, A., *Was hatte die Widmung des lukanischen Doppelwerks an Theophilus zu bedeuten?*, en *Das Evangelium und die Evangelien Beitrage zur Evangelienforschung* (Dusseldorf 1971) 31 42.
Volkel, M., *Exegetische Erwagungen zum Verstandnis des Begriffs «kathexēs» im lukanischen Prolog* NTS 20 (1973 1974) 289 299
Wijngaards, J., *Saint Luke's Prologue in the Light of Modern Research* «Clergy Monthly» 31 (1967) 172 179, 251 258

I

RELATOS DE LA INFANCIA

Comienza el relato lucano de la historia de Jesús

«Hoy, en la ciudad de David,
os ha nacido un Salvador:
el Mesías, el Señor»

I. ANTECEDENTES DEL NACIMIENTO DE JUAN BAUTISTA Y DE JESUS

1. *ANUNCIO DEL NACIMIENTO DE JUAN* (1,5-25)

5 En tiempos de Herodes, rey del país judío, hubo un sacer-
dote llamado Zacarías, del turno de Abías, casado con una
descendiente de Aarón que se llamaba Isabel. 6 Los dos eran
rectos a los ojos de Dios y procedían sin falta según los man-
damientos y leyes del Señor. 7 Pero no tenían hijos, porque
Isabel era estéril, y eran ya los dos de edad avanzada.
8 Una vez que Zacarías estaba de servicio en el templo con
el grupo de su turno, 9 le tocó a él, según el ritual de los sacer-
dotes, entrar en el santuario del Señor a ofrecer el incienso.
10 La muchedumbre del pueblo estaba fuera rezando durante
la ofrenda del incienso.
11 Entonces se le apareció a Zacarías el ángel del Señor, de
pie a la derecha del altar del incienso. 12 Al verlo, Zacarías se
sobresaltó y quedó sobrecogido. 13 Pero el ángel le dijo:
—No temas, Zacarías; tu oración ha sido escuchada. Isa-
bel, tu mujer, te dará un hijo, y le pondrás de nombre Juan.
14 Será para ti una grandísima alegría, y serán muchos los que
se alegren de su nacimiento, 15 porque va a ser grande a los
ojos del Señor. *No beberá vino ni licor* [a]; y además, ya en el
vientre de su madre, quedará lleno de Espíritu Santo. 16 Con-
vertirá a muchos israelitas al Señor su Dios. 17 Él irá por de-
lante del Señor con el espíritu y poder de Elías, *para recon-
ciliar a los padres con los hijos* [b], para enseñar a los rebeldes
la sensatez de los justos, para preparar al Señor un pueblo
bien dispuesto.
18 Zacarías replicó al ángel:

[a] Nm 6,3; Jue 13,4. [b] Mal 3,24.

—*¿Cómo sabré que va a suceder así?* [c] Porque yo ya soy
viejo, y mi mujer, de edad avanzada.
19 El ángel le contestó:
—Yo soy Gabriel, que estoy en la presencia de Dios. Él
me ha enviado para que te hable y te dé esta buena noticia.
20 Pero mira, te vas a quedar mudo, y no podrás hablar hasta
el día en que esto suceda, por no haber dado fe a mis palabras,
que se cumplirán en su momento.
21 El pueblo estaba aguardando, extrañado de que Zaca-
rías tardase tanto en el santuario. 22 Cuando salió, no podía
hablarles; y ellos comprendieron que en el santuario había
tenido una visión, porque les hacía gestos, pero seguía mudo.
23 Al terminar sus días de servicio, volvió a casa.
24 Poco después concibió Isabel, su mujer, y estuvo cinco
meses sin salir, diciéndose:
25 —Así es como me ha tratado el Señor, que ahora se ha
preocupado de librarme de la vergüenza que he sufrido entre
la gente.

COMENTARIO GENERAL

Los dos únicos relatos evangélicos que empiezan con una sección introductoria sobre el nacimiento e infancia de Jesús son los de Mateo y Lucas. La narración de Marcos y el Evangelio según Juan no describen esos acontecimientos. Concretamente, el Evangelio según Marcos se abre con una afirmación escueta: «Comienzo de la buena noticia de Jesucristo, Hijo de Dios» (Mc 1,1), e inmediatamente viene el relato del ministerio de Juan Bautista. El de Juan empieza con un prólogo de aliento hímnico, que precede a su presentación de la actividad de Juan Bautista. Por su parte, las narraciones de Mateo y Lucas, después de sus respectivas introducciones —genealogía de Jesús, en Mateo; prólogo a toda la obra, en Lucas—, inician con dos capítulos, dedicados a relatar los orígenes de Jesús. Se ha dado en denominar estos capítulos como «evangelios

[c] Gn 15,8.

—o, mejor dicho, relatos— de la infancia», aunque, en realidad, contienen informaciones que rebasan el marco estricto de los primeros años del protagonista (o de los protagonistas).

Ante todo vamos a dedicar unas cuantas páginas a exponer el carácter general de estas narraciones, dentro de la tradición evangélica; continuaremos con una presentación global del relato propio de Lucas y terminaremos con un comentario de la primera escena de la narración lucana.

I. RELATOS DE LA INFANCIA

Igual que los relatos de la pasión o de la resurrección, los relativos a la infancia constituyen una modalidad específica del género literario «evangelio», dentro de la literatura cristiana. En cuanto «relatos de infancia», estas narraciones no se ajustan a ninguna de las categorías habituales que ha establecido el método de «historia de las formas». Y es lógico, ya que esas categorías son esencialmente fruto de análisis concretos de los episodios del ministerio público de Jesús. Sin embargo, se ha intentado a veces clasificar estas narraciones como «historias sobre Jesús» o simplemente como «leyendas»; pero esa denominación es no sólo muy discutible, sino incluso muy discutida (cf. G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas* I; Gütersloh-Wurzburgo 1977, 77).

Cuando uno empieza a leer el Evangelio según Lucas o la narración evangélica de Mateo, lo primero que encuentra son esos relatos sobre la infancia de Jesús; y tal vez no sepa que tales narraciones son, en realidad, lo último que se escribió dentro de todo el proceso de composición que fijó por escrito la tradición evangélica (cf. V. Taylor, *Formation of the Gospel Tradition,* Londres 1949, 168-189; R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition,* Oxford 1968, 354; O. Cullmann, *Infancy Gospels,* en Hennecke-Schneemelcher, *New Testament Apocrypha* I, 363-369). Es opinión común que las narraciones evangélicas nacieron del *kērygma,* es decir, de la primitiva predicación cristiana; algunos fragmentos de esa proclamación se han conservado en 1 Cor 15,3-4; Rom 1,3-4; 1 Tes 1,9-10, y posiblemente en Hch 2,23-24.32.36; 3,14-15; 4,10; 10, 39b-40. El primer estadio de todo el proceso habría sido el relato

de la pasión. Luego se añadió otro sobre el ministerio público de Jesús, basado en la primitiva *didachē* (= «enseñanza») cristiana, es decir, en una serie de recuerdos, e incluso de colecciones, de diversos dichos y hechos de Jesús. Y, por fin, en una etapa ulterior, se completó el bloque narrativo con los relatos de la resurrección y, en último lugar, con las narraciones de la infancia. El Evangelio según Marcos, prescindiendo del apéndice deuterocanónico —de hecho, Mc 16,9-20 no aparece en los manuscritos griegos más fidedignos—, se considera la versión más antigua de la tradición evangélica; no obstante, su estructura tiene un estrecho paralelismo con el sumario de la actividad de Jesús, recogido en Hch 10,36-41. Pues bien, esta primera recensión evangélica no recoge ni las narraciones de la infancia ni los relatos de las apariciones del Resucitado.

Aunque el proceso que dio forma a la tradición evangélica no responde directamente a un interés biográfico, llegó un momento en que sí se dejó sentir ese influjo; y él es —al menos en parte— responsable del incremento que experimentó la tradición con los episodios sobre los orígenes de Jesús y las reflexiones acerca de su personalidad. Marcos utilizó la escena del bautismo para presentar a Jesús ante sus lectores. Para él, los orígenes de Jesús no tenían especial interés; de hecho, ni siquiera menciona el nombre de José. Más adelante, el interés por la biografía dio paso a la curiosidad, como se puede ver en el proceso de tradiciones que culminaron, finalmente, en los evangelios apócrifos de la infancia, por ejemplo, el *Protoevangelio de Santiago,* del s. II d. C., y el *Evangelio de la infancia según Tomás* (cf. Hennecke-Schneemelcher, *New Testament Apocrypha* I, 363-401).

Pero hay que hacer una precisión importante con respecto a ese interés por lo biográfico. De ningún modo se puede interpretar en el sentido moderno de la biografía histórica. En sus primeros estadios, la tradición tiende a incorporar toda clase de particularidades provenientes de la leyenda, adornos literarios, elementos costumbristas, relaciones astrológicas, junto con la interpretación del Antiguo Testamento. Todos estos factores son típicos de la antigua búsqueda de los orígenes; entonces no se conocían los sofisticados métodos modernos que anudan conexiones genealógicas o escarban en los archivos históricos.

Por otra parte, los datos de las narraciones de la infancia no

pertenecieron nunca al *kērygma* primitivo o a la primera *didachē* de la Iglesia. Tal vez se puedan considerar como excepción las relaciones —por supuesto, indirectas— entre el *kērygma* y ciertas afirmaciones doctrinales: por ejemplo, que Jesús era Hijo de Dios, descendiente de David y depositario del Espíritu Santo. Todos estos detalles aparecen en Rom 1,3-4. Pero la descripción de Jesús que nos da el prólogo de esa carta está en contexto de resurrección, aparte de que ya explicaremos más adelante hasta qué punto está relacionada tal caracterización de Jesús con la idea de su concepción virginal. Lo que quiero subrayar aquí es que los datos de las narraciones de la infancia no formaban parte del «evangelio», en sentido teológico, al que se refiere Pablo cuando habla de «mi evangelio» (Rom 2,16) o de «el evangelio de Dios» (Rom 1,1; 16,16).

La composición de los relatos de la infancia supone, evidentemente, un proceso de reflexión teológica. Esto se aprecia con suficiente claridad, por ejemplo, en el paralelismo que establece Mateo entre José de Nazaret y el patriarca José, hijo de Jacob, y entre Jesús y Moisés, o en el sentido apologético que encierra el paralelismo entre Jesús y Juan Bautista, en el Evangelio según Lucas. También se puede detectar la actuación de principios teológicos en la facilidad con que ciertos títulos, como Hijo de Dios, Señor y Mesías, que son propios de la resurrección, se retrotraen al período del nacimiento de Jesús e incluso al anuncio de su concepción (cf. Lc 1,32-35; 2,11). El resultado de toda esta reflexión teológica se concreta en una cristología pluridimensional —en los Evangelios según Mateo y según Lucas— frente a la concepción bidimensional propia de Marcos.

Conviene repetir aquí algo que ya apuntábamos en el tomo I, introducción general. En Mateo y Lucas, las narraciones de la infancia constituyen una especie de obertura solemne, que enuncia los principales temas de todo el relato evangélico. Este fenómeno se percibe con mayor claridad en Lucas, ya que, como veremos más adelante, la composición del relato lucano de la infancia es posterior no sólo a la tradición evangélica prelucana, sino incluso al cuerpo originario del Evangelio según Lucas.

Ante unos relatos como los de la infancia, con esas caracterís-

ticas que acabamos de indicar, es lógico que hayan surgido infinidad de dudas sobre su auténtica validez histórica. Hay muchos datos de la existencia terrestre de Jesús de Nazaret que pueden ser verificados por el testimonio unánime del Nuevo Testamento: fue bautizado por Juan Bautista; ejerció un ministerio de predicación en Galilea, con palabras llenas de autoridad; viajó a Jerusalén; celebró allí su última cena con sus discípulos, antes de ser traicionado por uno de ellos, de nombre Judas; fue crucificado en Jerusalén; murió y fue sepultado en un lugar vecino. Todos estos datos son perfectamente comprobables no sólo por la tradición sinóptica y por los escritos de Juan, sino por toda la literatura paulina (cf., por ejemplo, 1 Cor 11,23-25; Flp 3,10; Gál 3,13; Col 2,14; 1 Tes 2,14-15; 1 Tim 6,13; Heb 6,6; cf. J. A. Fitzmyer: «Chicago Studies» 17, 1978, 77-80). Pero muchos detalles de las narraciones de la infancia plantean verdaderos problemas, que no se pueden escamotear.

Como ya indicábamos en la introducción general del tomo I, Mateo y Lucas dependen de un núcleo de informaciones procedentes de la tradición eclesial y, por tanto, anteriores a sus respectivos relatos evangélicos. Ahora bien: no hay argumentos para probar posibles dependencias mutuas entre los dos evangelistas (cf. pp. 133-136). Por consiguiente, los detalles en que coinciden ambos relatos tienen que deberse a una tradición anterior. Hay opiniones muy diversas sobre el valor histórico de esos detalles derivados de la tradición; yo, personalmente, me inclino a considerarlos como el núcleo histórico de los materiales que ulteriormente fueron elaborados por cada uno de los escritores. Doy a continuación las coincidencias de detalle entre las dos narraciones de la infancia:

1. El nacimiento de Jesús se relaciona con el reinado de Herodes el Grande (Lc 1,5; Mt 2,1);
2. María, su futura madre, es una virgen prometida a José, pero todavía no viven juntos (Lc 1,27.34; 2,5; Mt 1,18);
3. José desciende de la casa de David (Lc 1,27; 2,4; Mt 1, 16.20);
4. Un mensajero celeste anuncia el futuro nacimiento de Jesús (Lc 1,28-30; Mt 1,20-21);
5. Jesús es proclamado hijo de David (Lc 1,32; Mt 1,1);

6. Su concepción va a tener lugar mediante una intervención del Espíritu Santo (Lc 1,35; Mt 1,18.20);
7. José no participa en la concepción de Jesús (Lc 1,34; Mt 1,18-25);
8. El nombre de «Jesús» se le impone por el mensajero celeste ya antes de su nacimiento (Lc 1,31; Mt 1,21);
9. El mensajero celeste caracteriza a Jesús como «Salvador» (Lc 2,11; Mt 1,21);
10. El nacimiento de Jesús tiene lugar después de que María y José ya viven juntos (Lc 2,4-7; Mt 1,24-25);
11. Jesús nace en Belén (Lc 2,4-7; Mt 2,1);
12. Jesús, en compañía de María y José, se establece en Galilea, en la ciudad de Nazaret (Lc 2,39.51; Mt 2,22-23).

Cf. J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT 3; Ratisbona [3]1955, [4]1960) 90; X. Léon Dufour, *Los Evangelios y la historia de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid [3]1982); G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas* (Gütersloh-Wurzburgo 1977) 78; R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982) 29.

Todas esas coincidencias entre los dos relatos son indudablemente importantes, y además, cada una de las narraciones puede servir para controlar los respectivos detalles de la otra. Con todo, uno de esos datos —la residencia en Nazaret— puede provenir de una tradición específica, que mencionaba la actividad de Jesús en su propia tierra (cf. Lc 4,16.23; Mt 13,54).

En cuanto a su valor histórico, las narraciones de la infancia plantean ciertos problemas:

1) Lo que más llama la atención es la diferente estructura de los dos relatos. La visualización sinóptica de los materiales —por ejemplo, en un paralelismo a doble columna— es sencillamente imposible.

2) El anuncio del nacimiento de Jesús se dirige, en el Evangelio según Lucas, a María; en cambio, en el Evangelio según Mateo, el destinatario es José. La discrepancia es tan evidente, que no podemos menos de preguntarnos quién fue, en realidad, el que re-

cibió el anuncio de un acontecimiento tan importante. Para explicar esa divergencia se ha postulado una hipótesis que es, a todas luces, insuficiente: Mateo habría reproducido los recuerdos de José, mientras que Lucas habría conservado, más bien, las reflexiones de María (cf., por ejemplo, P. Sträter, *De probabili origine historiae infantiae Christi:* VD 25, 1947, 321-327; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium,* Friburgo de Brisgovia 1969, 61). Pero las dificultades de esta solución son tantas y tan evidentes, que resulta decididamente inaceptable. ¿Cómo es que María y José no habrían llegado a comunicarse sus respectivas vivencias? Además —y desde otro ángulo—, ¿por qué no habría elaborado la tradición una versión unitaria de las experiencias personales de los protagonistas? Este planteamiento nos introduce en una problemática mucho más compleja: ¿cuál sería la base histórica de los diversos episodios de la infancia?, ¿podrían provenir de un cierto núcleo de tradiciones, transmitidas inicialmente en un ámbito familiar, más bien restringido, y que ulteriormente trascendieron a la tradición global de la comunidad cristiana primitiva? Esta clase de interpretación afectaría de manera especial a los relatos lucanos de la infancia, ya que una de las opiniones más difundidas es la que relaciona directamente la narración de Lucas con los recuerdos personales —especie de «memorias»— de María, la madre de Jesús. Pero todas estas explicaciones no pasan de ser pura especulación, basada en meras conjeturas, que ni siquiera cuentan con el apoyo de un análisis serio de Lc 2,19.33-35.51b.

3) La versión de Mateo incluye —más aún, comienza con— la «genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahán» (Mt 1,1); en cambio, la narración de Lucas, aunque también tiene su propia versión de la «genealogía» —las diferencias entre ambas presentaciones no pueden ser más evidentes (cf. Lc 3,23-38)—, la excluye de sus relatos de la infancia y la traspone a otro momento de la existencia de su protagonista.

4) En cuanto a episodios narrativos, Lucas ni siquiera menciona la visita de los Magos, la huida a Egipto, la matanza de los inocentes y la vuelta de Egipto; Mateo, por su parte, ignora la circuncisión de Jesús, la presentación en el templo y los personajes que la rodean: Simeón y Ana, los cánticos de María *(Magnificat),*

Zacarías *(Benedictus)* y Simeón *(Nunc dimittis)* y la visita de Jesús al templo a los doce años de edad.

5) El problema quizá más grave es la omisión, por parte de Mateo, de toda referencia al censo ordenado por el emperador Augusto y realizado, en la provincia de Siria, bajo el mandato del gobernador Quirino. De hecho, esa circunstancia es la razón por la que, según Lucas, Jesús nace en Belén, ciudad de Judea. Véanse más detalles en A. Vögtle, *Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte:* BibLeb 11 (1970) 43-54.

Ante esta situación, se han hecho repetidos intentos de armonizar congruentemente los datos de ambas narraciones evangélicas. Se ha establecido, por ejemplo, el orden siguiente: Lc 1, Mt 1, Lc 2,1-38, una presunta vuelta a Belén, Mt 2. Pero ¿con qué criterios, aparte de la pura especulación de la religiosidad popular? Todos estos conatos de armonización no hacen más que desdibujar el impacto concreto de las narraciones individuales, aparte de que no suscitan el menor crédito en su favor.

Recientemente, y a diversos niveles, se ha planteado la cuestión sobre el carácter posiblemente «midrásico» de las narraciones de la infancia. La palabra *midrāš* aparece ya en el Antiguo Testamento con el sentido de «comentario» (2 Cr 13,22; 24,27); también se encuentra en los manuscritos de Qumrán (1QS 6,24; 8, 15.26; 4QFlor 1,14; CD 20,6, con referencia al «estudio» o a la «interpretación» de la Escritura), y es un término más bien frecuente en la literatura rabínica, donde se emplea como descripción de un determinado género literario, cuya función es «comentar» con cierta amplitud algunos libros canónicos del Antiguo Testamento. El *midrāš* puede ser «agádico», de tipo anecdótico y edificante, o «halákico», de carácter más bien ético-jurídico. La palabra en sí misma es una derivación de la raíz hebrea *drš* (= «buscar», «consultar», «investigar»). La expresión «buscar al Señor» (p. ej., Dt 4,29, etc.) llegó a significar la búsqueda de la voluntad de Dios, como se manifiesta en las Escrituras; el texto de Is 34,16 lo deja bien claro: «Estudiad el libro del Señor: ni uno solo de ellos falta, porque lo ha mandado la boca del Señor».

La utilización «midrásica» del Antiguo Testamento no se limitó exclusivamente a «comentar» ciertos libros —como lo hacen los

midrāšîm de la época tanaítica o el *Midrāš Rabbâ*—, sino que se introdujo en los propios libros tardíos del Antiguo Testamento, que reelaboraron a su aire y con intención homilética las viejas anécdotas de la historia (cf. Sal 105; Eclo 44-50; Sab 16-19, etc.).

En las narraciones evangélicas de la infancia se detecta, por una parte, el lenguaje marcadamente semítico de Lucas, y por otra, la composición de Mateo, estructurada en cinco pasajes, cada uno con una cita del Antiguo Testamento. De ahí que surja la pregunta por el posible carácter «midrásico» de estas narraciones, especialmente en cuanto «agadá», es decir, como narración anecdótica edificante. De usar esta terminología, al que mejor podría aplicarse es concretamente a Mateo, debido a sus citas veterotestamentarias; de hecho, una de las características fundamentales del *midrāš* consiste en tomar un texto del Antiguo Testamento como punto de partida del comentario. Pero, aunque fuera así, habría que entenderlo en el sentido más amplio de la palabra. Por lo que toca a la narración de Lucas, no sólo es preferible evitar esa terminología, sino que hay que descartarla sin más, por ser absolutamente inadecuada. Cf. J. Riedl, *Die Vorgeschichte Jesu: Die Heilsbotschaft von Mt 1-2 und Lk 1-2* (Stuttgart 1968) 8-10; A. G. Wright, *The Literary Genre Midrash:* CBQ 28 (1966) 103-138 y 417-457, especialmente 454-456.

Hace ya casi cincuenta años, E. Burrows acuñó una expresión que yo quiero desempolvar ahora, aunque con ligeras matizaciones; Burrows hablaba de «historiografía imitativa» *(The Gospel of the Infancy and Other Biblical Essays,* Londres 1940, 1-58). En las narraciones de la infancia, concretamente, esa terminología quiere decir que los materiales históricos utilizados por los evangelistas fueron objeto de una profunda elaboración personal, que se propuso moldearlos a imitación de otros relatos bíblicos o incluso extrabíblicos. Por ejemplo, Mateo compone su narración —al menos en parte— sobre las huellas de una «agadá» contemporánea, de cuño palestinense, sobre el nacimiento de Moisés (cf. M. M. Bourke, *The Literary Genus of Matthew 1-2:* CBQ 22, 1960, 160-175). En cambio, la narración de Lucas, aparte del paralelismo entre la infancia de Juan y la de Jesús, tiene una infinidad de rasgos que recuerdan inconfundiblemente la narración veterotestamentaria del nacimiento y primeros años de Samuel (1 Sm 1-3). Cf. S. Muñoz

Iglesias, *El evangelio de la infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos:* EstBíb 16 (1957) 329-382.

Vamos a fijarnos ahora con mayor detalle en la técnica de la narración lucana.

II. LOS RELATOS DE LA INFANCIA EN LUCAS

La narración lucana, comparada con la de Mateo, es mucho más compleja en cuanto a los principios de composición. Mateo empieza con la «genealogía» (Mt 1,1-17), como introducción del relato, y continúa con cinco episodios (Mt 1,18-25; 2,1-12.13-15.16-18. 19-23), organizados cada uno en torno a una cita del Antiguo Testamento, que cierra o constituye el punto culminante de cada narración. Lucas, por su parte, estructura el relato a base de un estrecho paralelismo entre escenas correlativas de la infancia de Juan y la de Jesús. La intención del narrador es clara; lo que pretende es presentar a los dos niños, especialmente a Jesús, como enviados por Dios para realizar en la historia humana su designio de salvación.

La composición narrativa es, en su mayor parte, fruto de la creatividad personal de Lucas, a base de informaciones precedentes y a imitación de ciertos géneros del Antiguo Testamento. Aparte de sus coincidencias con la narración de Mateo, ya mencionadas en el tomo I (p. 132), y que provienen de la primitiva tradición cristiana, hay que suponer que Lucas utilizó también otra clase de materiales. Por ejemplo:

a) Una fuente judeocristiana, de donde procederían los tres cánticos —*Magnificat* (Lc 1,46-55), *Benedictus* (Lc 1,67-79) y tal vez el *Nunc dimittis* (Lc 2,29-32)— y probablemente la última escena del capítulo 2 (Lc 2,41-50).

b) Una fuente relacionada con el Bautista, que le habría proporcionado detalles sobre el anuncio del nacimiento de Juan (Lc 1,5-25) y sobre los demás episodios de la infancia del precursor (Lc 1,57-66b).

El resto habrá que atribuirlo seguramente a la composición personal de Lucas. Pero admitir la utilización de materiales previos no significa que el autor no los haya reelaborado a su propio estilo.

Un punto que hay que subrayar decididamente es que los relatos de la infancia son parte integrante del Evangelio según Lucas. H. Conzelmann parece negarlo: «La autenticidad de estos dos primeros capítulos es cuestionable» *(The Theology of St. Luke,* 118); pero eso está en franca contradicción con su postura inicial: «(Nuestro estudio) abarca toda la obra de Lucas en su estado actual» *(op. cit.,* p. 9; cf. también pp. 18, n. 1; 22, n. 2; 24-25; 75, n. 4; 172; 174, n. 1; 193, n. 5). Por mi parte, estoy más de acuerdo —al menos sustancialmente— con la opinión de H. H. Oliver y W. B. Tatum, que no ven una dificultad insuperable en integrar los datos de las narraciones de la infancia dentro del esquema trifásico de la historia de salvación elaborado por Conzelmann (cf. pp. 181-186). Efectivamente, la figura de Juan, en las narraciones de la infancia, es la de precursor de Jesús; exactamente igual que en el resto de la narración evangélica. La aparición de Juan es uno de los componentes de la época del cumplimiento, y su figura es de transición, ya que pertenece al «tiempo de Israel», pero es igualmente el que inaugura el «tiempo de Jesús». En cuanto a la relación que guardan estos relatos con el resto del Evangelio según Lucas, véanse los análisis de P. S. Minear, *The Interpreter and the Nativity Stories:* TTod 7 (1950-1951) 358-375; hay que notar, de paso, que su reacción contra la teoría de Conzelmann parece, indudablemente, exagerada.

Con todo, la existencia de esa relación intrínseca no se puede considerar como una prueba de que la composición lucana del evangelio haya comenzado precisamente con los relatos de la infancia. Lo más probable es que la introducción original de la obra fuera Lc 3,1-2. Ésta es nuestra postura, y la mantenemos, aun sin suscribir la hipótesis del «Proto-Lucas» (cf. tomo I, pp. 156-158). El texto de Lc 3,1-2 tiene su semejanza con el prólogo (Lc 1,1-4), aunque su factura literaria no llega a la perfección de éste. Su función introductoria del ministerio de Juan Bautista es una buena prueba de que la narración de Lucas empezaba originariamente en el mismo punto en el que comienza el actual Evangelio según Marcos e incluso el propio Evangelio según Juan, inmediatamente después del himno que le sirve de prólogo. Por otra parte, la posición del Bautista en Lc 3 explica el énfasis de la narración lucana en una idea tan capital como el «comienzo» *(archē),* estrechamente aso-

ciado a la predicación de Juan, que proclama un bautismo de arrepentimiento (cf. la «nota» exegética sobre Lc 1,3; cf. también Hch 1,22; 10,37). H. J. Cadbury (*The Making of Luke-Acts,* pp. 204-209) ha indicado el paralelismo entre esta introducción lucana y los preámbulos con que empiezan muchos papiros griegos procedentes de Egipto y las obras de historiadores como Dionisio de Halicarnaso (*Antigüedades romanas,* 9.61), Tucídides (*Historia,* 2.2, 1) y Flavio Josefo (*Ant.* XX, 11, 1, n. 257; *Bell.* II, 14, 4, n. 284). La datación del ministerio de Juan queda establecida por un sincronismo histórico entre diversos gobernantes contemporáneos.

Si se admite este carácter introductorio de Lc 3,1-2, hay que reconocer que las narraciones de la infancia no sólo forman un relato autónomo, sino que tienen todas las características de una adición posterior. Y si esto es así, no se puede ampliar el límite de la «introducción» y considerar como primera parte (*Vorgeschichte*) del Evangelio según Lucas una sección mucho más extensa, por ejemplo, Lc 1,5-4,13 (cf. W. G. Kümmel, *Introduction,* p. 125; J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas,* p. 33) o incluso Lc 1,5-4,30 (cf. R. Morgenthaler, *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis: Gestalt und Gehalt der Kunst des Lukas,* Zürich 1949, 155 y 165). Esta expansión significaría, en la práctica, negar a Lc 3,1-2 su carácter propio de introducción formal al relato siguiente.

Por tanto, lo más probable es que Lucas empezara la composición de su evangelio por Lc 3,1-2, y una vez terminado —e incluso después de haber escrito los Hechos de los Apóstoles, si es que se admite la teoría de R. E. Brown, es decir, que Lc 1-2 depende de Hch (cf. *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia,* Ed. Cristiandad, Madrid 1982, 244-246)— compuso las narraciones de la infancia. Es verdad que esos dos primeros capítulos contienen numerosas prefiguraciones de otros acontecimientos de la obra de Lucas; pero eso se debe, indudablemente, al carácter proléptico de los relatos de la infancia.

Todas estas observaciones sobre una probable composición tardía de Lc 1-2 no son meras conjeturas de la investigación moderna. A principios de siglo, F. C. Conybeare hacía referencia a una nota del comentario de san Efrén al *Diatessaron* de Taciano, en la que se considera la sección de Lc 1,5-2,52 como interpolada posterior-

mente en el texto del tercer Evangelio (cf. *Ein Zeugnis Ephräms über das Fehlen von c. 1 und 2 im Texte des Lukas:* ZNW 3, 1902, 192-197). Esto nos hace pensar inmediatamente en la versión marcionita y en su posible relación con el Evangelio según Lucas; de hecho, Marción omite la narración de la infancia. Conybeare dice a este propósito: «Pero cuando puso (Marción) el texto de Lc 3,1 inmediatamente después de Lc 1,4, no hizo más que conservar la forma original de la narración evangélica». Para más detalles, cf. J. Knox, *Marcion and the New Testament: An Essay in the Early History of the Canon* (Chicago 1942) 77-113.

El ritmo de composición de estas narraciones, es decir, si Lucas las escribió de una tirada o más bien hizo una primera redacción, a la que luego fue incorporando nuevas adiciones, entra en el campo de lo puramente discutible. R. E. Brown opta por la segunda posibilidad (cf. *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia,* Ed. Cristiandad, Madrid 1982, 244-246). De hecho, tanto el *Magnificat* como el *Benedictus* no parecen estrechamente vinculados a su propio contexto; de ahí que tal vez pueda tratarse de adiciones posteriores. En cuanto a la posibilidad de que también otros pasajes concretos puedan entrar en esa categoría, es preferible dejarlo como cuestión abierta.

El primer capítulo de las narraciones de la infancia (Lc 1) es un todo perfectamente unitario e independiente. De hecho, el capítulo 2 lo ignora por completo: Juan Bautista desaparece en Lc 2; hay una nueva presentación de María como «prometida» de José (Lc 2,5), a pesar de que ya ha sido presentada de esta manera en Lc 1,27; María y José reciben el calificativo de «sus padres» (Lc 2,41) y María habla a Jesús de «tu padre» en una referencia a José (Lc 2,48), como si ya en Lc 1,35 no se hubiera hablado de la concepción virginal. Más aún, el episodio de Lc 2,41-52, que suena a «declaración de identidad» y no tiene nada que ver con la infancia propiamente dicha, tiene una relación puramente extrínseca con el resto del capítulo 2 y mucho más con el capítulo 1; este fenómeno es, de por sí, altamente revelador de la naturaleza particular de estos dos capítulos. Éstas son algunas de las razones que han llevado a determinar las «fuentes» a las que antes nos referíamos.

La caracterización de los dos primeros capítulos del Evangelio

según Lucas como unidad de carácter introductivo no ha estado exenta de críticas. Por ejemplo, J. H. Davies preferiría considerar los capítulos 1-3 como «el verdadero prólogo de Lucas», ya que, en su opinión, constituyen una unidad perfectamente coherente y a la vez bien diferenciada del resto de la narración (cf. *The Lucan Prologue [Lk 1-3]: An Attempt at Objective Redaction Criticism*, ed. E. A. Livingstone, Berlín 1973, 78-85). No se puede negar que en el capítulo 3 hay vestigios de «redacción» —e incluso de «composición»— lucana; por ejemplo, la introducción (Lc 3,1-2) y la misma genealogía (Lc 2,23-38), que cierra el capítulo. Pero el conjunto de los materiales tienen una afinidad tan estrecha con lo que, en el Evangelio según Marcos y en el mismo de Mateo, después de su propio relato de la infancia, constituye el comienzo de la tradición evangélica, que uno se resiste a asociar Lc 3 con los dos capítulos precedentes (Lc 1-2), que forman el verdadero relato de la infancia en el Evangelio según Lucas.

Otra cuestión relacionada con las «fuentes» consiste en determinar si Lucas pudo tener acceso a documentación escrita en otras lenguas que no fueran el griego. El problema ha surgido frecuentemente en la investigación moderna, por el contraste que se percibe entre la espléndida composición griega del prólogo y la notable contaminación semítica de los relatos de la infancia. Es más, esta característica de los dos primeros capítulos difiere considerablemente del resto de la obra —Evangelio de Lucas y Hechos—, aunque también en el segundo volumen hay ciertas dosis de un griego más bien semitizante. Las conjeturas de los investigadores ofrecen diversas líneas de aproximación: unos tratan de demostrar que Lucas empleó ciertos materiales de una fuente hebrea, traducidos personalmente por él (G. Dalman, G. H. Box, P. de Lagarde, H. Gunkel, B. H. Streeter, V. Taylor y R. Laurentin); otros postulan una fuente aramea (B. Weiss, A. Plummer, M. Dibelius, W. Michaelis); otros, en fin, piensan en una fuente semítica ya traducida al griego (K.-H. Schelkle). Los argumentos que se aducen en favor de las respectivas posturas están fundamentalmente relacionados con el problema interpretativo de los cánticos, concretamente del *Magnificat* y del *Benedictus*. Pero lo que hay que evitar a toda costa es que la reflexión se centre exclusivamente en esas composiciones

heterogéneas, cuajadas de citas del Antiguo Testamento, olvidando la problemática global de las narraciones de la infancia.

En la introducción general a este comentario, concretamente en el capítulo dedicado al lenguaje y estilo de Lucas, he admitido la posibilidad de ciertas expresiones arameizantes (cf. p. 196). Pero, en cuanto a los llamados «hebraísmos», creo haber demostrado que se trata más bien de una imitación lucana del estilo griego de los LXX. Cualquiera que sea el grado de plausibilidad que se atribuya a la hipótesis de una fuente relacionada con el Bautista, que habría influido en la redacción de algunos pasajes de la infancia, lo que sí es cierto es que esa hipótesis no prejuzga, en absoluto, la cuestión específica sobre la lengua original de esa fuente. Lo mejor será que nos decidamos cuanto antes a admitir una uniformidad sustancial en el estilo griego de las narraciones lucanas de la infancia. En este punto, tengo que alinearme con H. J. Cadbury, A. von Harnack, P. Benoit y otros muchos.

Y ¿qué pensar de la tradición representada por el cuarto Evangelio?, ¿se podría considerar como fuente de la narración lucana? De hecho, hay quien lo piensa así; por ejemplo, C. Stuhlmueller: CBíJ art. 44, n. 13; J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament* (Nueva York 1975) 8-10 y 147-149. También se ha indicado que la presentación del Bautista en Lc 1 y en el prólogo al Evangelio según Juan reviste un cierto paralelismo; curiosamente, todas las referencias al precursor en Jn 1,6-8.15 están en prosa y como incrustadas en la composición hímnica. Hay quien dice que «donde más se nota la afinidad entre el tercer Evangelio y el cuarto es precisamente en las narraciones de la infancia»; y como, por otra parte, «el cuarto Evangelio no se puede disociar totalmente de la persona de Juan, hijo de Zebedeo» (cf. J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament,* p. 147), Lucas ha tenido por fuerza que incluirle entre «los que, desde el principio, fueron testigos oculares y servidores de la Palabra». Se afirma también que, *«a priori,* no hay que excluir la posibilidad de que María confiase a los primeros discípulos ciertos datos sobre la infancia de Jesús» (J. McHugh, *op. cit.,* p. 148). Pero todo esto es pura especulación. El ámbito en que se mueve la investigación moderna sobre los posibles contactos entre el Evangelio según Lucas y el de Juan no inclu-

ye, por lo general, ningún elemento de Lc 1-2. Cf., por ejemplo, J. A. Bailey, *The Traditions Common to the Gospels of Luke and John* (NovT Sup 7; Leiden 1963); R. E. Brown, *El Evangelio según Juan* I (Ed. Cristiandad, Madrid 1979) 47-52; R. Schnackenburg, *Gospel According to John* (Nueva York 1968) 30-32; W. G. Kümmel, *Introduction,* p. 203. Es más, como observa R. E. Brown (*El nacimiento del Mesías,* p. 242), el cuarto Evangelio no da muestras de estar muy familiarizado con el nacimiento de Jesús, o con los demás episodios de su infancia, a excepción, quizá, del lugar de su procedencia, es decir, Belén, *si es que* hay que interpretar el texto de Jn 7,41-42 en sentido más bien irónico.

Vamos a pasar ahora a la estructura de los relatos lucanos de la infancia. La práctica totalidad de los comentaristas modernos señala el estrecho paralelismo entre determinadas escenas de la narración. Pero, en cuanto a la formalización concreta de la estructura, no se puede hablar, ni remotamente, de unanimidad. R. E. Brown estudia seis propuestas —Galbiati, Burrows, Dibelius, Gaechter, Lyonnet y Laurentin— y analiza las dificultades planteadas por cada una. La que yo propongo a continuación está influida por M. Dibelius y, en parte, también por S. Lyonnet y R. Laurentin. Posiblemente, mi formalización incluye una serie de paralelismos que otros no estarían dispuestos a admitir. Pero lo que sí es claro es que ninguna de las propuestas logra evitar una cierta dosis de subjetivismo.

ESTRUCTURA DE LOS RELATOS LUCANOS DE LA INFANCIA

1. *Anuncio celeste de los nacimientos* (Lc 1,5-56)

a) *Caso de Juan* (Lc 1,5-25)	*b)* *Caso de Jesús* (Lc 1,26-38)
Presentación de los padres, sin esperanza de prole, por esterilidad (1,5-10)	Presentación de los padres, sin esperanza de prole, por no estar aún casados (1,26-27)
Aparición del mensajero (1,11)	Aparición del mensajero (1,28)
Sobresalto de Zacarías (*etarachthē*) (1,12)	Sobresalto de María (*dietarachthē*) (1,29)

«No temas...» *(mē phobou)* (1,13)	«No temas...» *(mē phobou)* (1,30)
«Tu mujer te dará un hijo» (1,13)	«Darás a luz un hijo» (1,31)
«Le pondrás de nombre Juan» (1,13)	«Le pondrás de nombre Jesús» (1,31)
«Será grande a los ojos del Señor» (1,15)	«Será grande» (1,32)
Pregunta de Zacarías: «¿Cómo sabré...?» (1,18)	Pregunta de María: «¿Cómo sucederá...?» (1,34)
Respuesta del mensajero: «(Dios) me ha enviado para anunciarte...» (1,19)	Respuesta del mensajero: «El Espíritu Santo bajará sobre ti...» (1,35)
Señal: «Vas a quedar mudo, y no podrás hablar» (1,20)	Señal: «Tu parienta, Isabel, a pesar de su vejez, ha concebido un hijo» (1,36)
Zacarías sigue mudo (1,22)	María responde espontáneamente (1,38)
Estribillo A: Zacarías «volvió a casa» *(apēlthen)* (1,23)	Estribillo A: El mensajero «se marchó» *(apēlthen)* (1,38)

c) Episodio complementario (Lc 1,39-56)

María visita a Isabel (1,39-45)
Cántico: Magnificat (1,46-55)
Estribillo A: «María volvió a su casa» (1,56)

2. *Nacimiento, circuncisión y manifestación de los dos niños* (Lc 1,57-2,52)

d) Nacimiento de Juan (Lc 1,57-58)	*e) Nacimiento de Jesús* (Lc 2,1-20)
Nacimiento de Juan (1,57)	Nacimiento de Jesús (2,1-12)
	Cántico celeste (2,13-14)
Alegría por el nacimiento (1,58)	Alegría por el nacimiento (2,15-18)
	Estribillo B: María conserva los recuerdos (2,19)
	Estribillo A: Los pastores «se volvieron» (2,20)
f) Circuncisión y manifestación de Juan (1,59-80)	*g) Circuncisión y manifestación de Jesús* (2,21-40)
Circuncisión de Juan e imposi-	Circuncisión de Jesús e imposi-

ción del nombre (1,59-64)	ción del nombre (2,21)
Reacción de la vecindad (1,65-66)	Reacción de Simeón y Ana (2,25-38)
Cántico: Benedictus (1,68-79)	*Cántico:* Nunc dimittis (2,29-32)
	Estribillo A: «Se volvieron» (2,39)
Estribillo C: «El niño iba creciendo» (1,80)	Estribillo C: «El niño iba creciendo» (2,40)

b) Episodio complementario (Lc 2,41-52)

Jesús perdido y encontrado en el templo (2,41-50)
Estribillo A: Jesús «bajó» con ellos a Nazaret (2,51)
Estribillo B: María conserva los recuerdos (2,51)
Estribillo C: Jesús «iba creciendo»... (2,52)

La estructura que acabamos de presentar pone de relieve el paralelismo de los episodios e incluso de las expresiones concretas. Las convergencias más ostensibles se dan entre los dos anuncios. En cambio, en los relatos del nacimiento predominan las divergencias. El nacimiento de Juan no ocupa más que dos versículos, mientras que el de Jesús es considerablemente más extenso. Lo mismo ocurre con la manifestación de ambos personajes; aparte de que la manifestación de Jesús no tiene lugar entre «los vecinos y parientes», sino en el templo y en presencia de dos figuras que pertenecen al «tiempo de Israel». Los episodios complementarios son totalmente autónomos; sólo el primero tiene una cierta vinculación con los dos pasajes precedentes, mientras que el segundo carece de toda relación con el contexto. El único punto de contacto entre los dos últimos episodios de la narración es la presencia de Jesús en el templo; en ese dato ya se puede atisbar uno de los temas eminentemente lucanos: la dinámica que impulsa a Jesús hacia Jerusalén. La colocación de los cánticos no obedece a leyes estructurales; mientras que el *Magnificat* suena en el primer episodio complementario, el *Benedictus* y el *Nunc dimittis* quedan integrados en sus respectivos contextos, con un cierto paralelismo funcional. En cuanto al *Gloria,* aunque sale en uno de los dos relatos de nacimiento, carece de paralelismo en el relato correspondiente.

Las estructuras paralelas, en la narración lucana de la infancia, son algo más que un mero recurso literario. Su función significativa

no consiste en la presentación de esos dos niños como artífices equipolentes del plan divino de salvación. El paralelismo actúa, más bien, con carácter de supremacía; de hecho, la línea de Jesús cobra una relevancia indiscutiblemente más acusada. Por ejemplo, los padres de Juan son «rectos a los ojos de Dios» (Lc 1,6); María, en cambio, es la «favorecida» por antonomasia (Lc 1,28). La madre de Juan, aunque anciana y estéril por naturaleza, llega a quedar encinta según las leyes biológicas; pero la madre de Jesús concibe a su Hijo por medio de una prodigiosa intervención divina, por medio del Espíritu Santo. Juan «será grande a los ojos del Señor» (Lc 1,15); Jesús, en cambio, «será grande» (Lc 1,32; en la «nota» exegética correspondiente se precisan las connotaciones de este apelativo). Juan «irá por delante del *Señor» (kyrios:* Lc 1,16-17). Jesús *es* «el *Señor» (kyrios:* Lc 2,11; el sentido de la palabra admite diferentes matizaciones en cada uno de los pasajes) y además «el Mesías», «el Salvador» (Lc 2,11). La pregunta incrédula de Zacarías le deja mudo (Lc 1,18-23); en cambio, la réplica de María le abre al misterio de su maternidad y provoca en ella una palabra de reconocimiento de su condición de «esclava» (Lc 1,34-38). Los comentarios de la gente, que se pregunta: «¿Qué irá a ser de este niño?», se producen sólo en el episodio de Juan (Lc 1,65-66); pero cualquier lector con un mínimo de sensibilidad se dará cuenta de que eso mismo hay que preguntarse con respecto a Jesús, que es con el que se compara implícitamente la figura del precursor.

No es difícil interpretar estas narraciones como un intento por establecer la perspectiva adecuada en la que hay que encuadrar a Juan en relación con Jesús. El papel de Juan en el designio salvífico de Dios es indiscutible. Los datos que se dan aquí hacen referencia a Lc 20,4, donde el autor afirma resueltamente que el bautismo de Juan «venía de Dios». R. E. Brown *(El nacimiento del Mesías,* p. 253) señala que en la narración evangélica de Lucas hay otros muchos paralelismos entre Juan y Jesús; pero no logra captar el sentido de esas indicaciones. Juan es, desde luego, un profeta; incluso más que profeta (Lc 7,27). Sin embargo, no pertenece al reino (Lc 7,28) ni su bautismo es igual que el de Jesús (cf. Lc 3, 16). Cf. Hch 13,23-25; 18,25; 19,3. Entre los sinópticos, sólo Lucas hace una referencia explícita a la condición no mesiánica de Juan (cf. Lc 3,15). En una palabra: las narraciones lucanas de la

infancia dejan bien claro que Juan es únicamente el precursor del Mesías.

El sentido global de las narraciones de la infancia se centra en el origen de estos dos personajes, que intervienen activamente en el designio salvífico. Ambos vienen de Dios: Juan, como «profeta del Altísimo» (Lc 1,76), y Jesús, como su «Hijo» (Lc 1,32.35). Es más, el tema de la filiación divina de Jesús vuelve a resonar —esta vez en labios del protagonista— en la conclusión de todo el relato de la infancia (Lc 2,49). Juan «quedará lleno del Espíritu Santo ya en el seno de su madre» (Lc 1,15); pero Jesús, aparte de que el Espíritu actúa ya en el primer instante de su existencia terrestre, es verdaderamente «Hijo de Dios». Por eso, a pesar de que una de las primeras fórmulas cristológicas —incorporada en el discurso de Pedro el día de Pentecostés: «Dios ha constituido Señor y Mesías a este Jesús a quien vosotros crucificasteis» (Hch 2,36)— pueda tener resonancias «adopcionistas», el texto de Lc 1,32-35 ofrece otra perspectiva. Las narraciones de la infancia, escritas con posterioridad y como prefiguración del resto del evangelio —y, probablemente, también de los Hechos de los Apóstoles— presentan a Jesús como verdadero Hijo de Dios, desde el primer momento de su concepción.

El desarrollo narrativo echa mano de diversos temas veterotestamentarios para dibujar la figura de los protagonistas: por ejemplo, el amanecer de la era mesiánica; la llegada del esplendente y, a la vez, ominoso «día del Señor»; la entrada del Señor en su santuario. La temática está tejida de alusiones a Dn 9,20-26; 10,7.12. 16-17 y a Mal 2,6; 3,1.23-24. El «ángel del Señor» (Lc 1,11) se identifica personalmente como «Gabriel» (Lc 1,19; cf. 1,26), que es el mismo que, en Dn 9, anuncia las «setenta semanas» y la venida de un «príncipe», ungido del Señor (cf. Dn 9,1.21-27). Una era mesiánica asociada con el «envío del profeta Elías antes de que llegue el día del Señor, grande y terrible» (Mal 3,23) es la figura de la misión de Juan, que «irá por delante del Señor, con el espíritu y poder de Elías, para reconciliar a los padres con los hijos» (Lc 1,17; Mal 3,23-24) y «preparar al Señor un pueblo bien dispuesto» (Lc 1,17). En la perspectiva de Mal 3,1, Jesús es reconocido y proclamado como «el Señor» (Lc 2,11), y así entra en el

templo (Lc 2,22.27; cf. 2,42.47). Damos a continuación unas cuantas correspondencias más detalladas:

Lc 1,12-13	Dn 10,7.12
Lc 1,16	Mal 2,6
Lc 1,17	Mal 3,1.23-24 (cf. Eclo 48,1.3.10)
Lc 1,19	Dn 9,20-21
Lc 1,26-29	Dn 9,21-24
Lc 1,64-65	Dn 10,16-17
Lc 1,76	Mal 3,1.23

Hay otros dos temas en las narraciones de la infancia que merecen ser destacados: la religiosidad de ciertos personajes pertenecientes al «tiempo de Israel» y vinculados con el templo, y el despuntar de la fe cristiana. Representantes de la religiosidad judía son los padres de Juan, los padres de Jesús, Simeón y Ana; su presencia en el templo prefigura ya, en cierta manera, la vida cúltica de la naciente comunidad cristiana en Jerusalén, como se describe en Hch 2,46; 3,1; 5,12. En cuanto a la fe cristiana, se puede decir que empieza con María, la depositaria del «favor» *(charis)* de Dios (Lc 1,28.30), la primera de los creyentes, como la presenta el Evangelio según Lucas (Lc 1,38.45; 2,19.51). [La presentación de María en Marcos (Mc 3,21.31-35) contrasta notablemente con la descripción que nos ofrece Lucas en sus relatos de la infancia].

III. COMENTARIO A LC 1,5-25

El anuncio del nacimiento de Juan se puede dividir en cuatro secciones narrativas: *a)* circunstancias y personajes (vv. 5-7); *b)* el anuncio (vv. 8-20); *c)* signos públicos del suceso (vv. 21-23); *d)* cumplimiento del anuncio (vv. 24-25).

Como ya indicábamos antes, lo más probable es que la base de esta narración lucana sea una fuente —tal vez derivación de «L»— y, más en concreto, una fuente relacionada con el Bautista, como la describen ciertos sectores de la investigación moderna. Esta afirmación vale también, probablemente, para los relatos del nacimiento de Juan, su circuncisión y su primera manifestación a Israel. A este primer acervo de datos, Lucas ha añadido, en estrecho paralelismo, los episodios particulares de la infancia de Jesús; pero

de modo que, en la yuxtaposición paralela, se ponga de relieve esa gradación a la que ya aludíamos anteriormente. Con todo, no hay que confundir esa fuente vinculada al Bautista con la otra fuente, de origen judeocristiano, que le proporcionó los materiales para los cánticos y para el último episodio de la narración (Lc 2,41-50). La existencia de esta segunda fuente —la judeocristiana— no da pie para suponer que la relacionada con el Bautista proviniera de un grupo de discípulos de Juan, de tendencia más bien contraria al cristianismo. Es mucho más probable que su origen haya que buscarlo en ciertos círculos inicialmente afines a Juan, pero que luego abrazaron la fe cristiana (cf. Hch 19,3-4).

Por mi parte, me sumo a los comentaristas modernos —entre otros, R. Bultmann, M. Dibelius, H. Gunkel, R. C. Leaney y G. Schneider— que postulan, aunque con diversas matizaciones, la existencia de dicha fuente. Pero esto no quiere decir que yo admita, sin más, todos los presupuestos de esa hipótesis. Entre los que se oponen decididamente a esa teoría hay que contar a R. E. Brown (*El nacimiento del Mesías*, pp. 248ss y 257ss), cuyas objeciones no deben ser infravaloradas. Es evidente que la narración de Lucas está en clara dependencia de los «relatos de anuncio» que encontramos en el Antiguo Testamento; pero ¿no sería lógico que también esa fuente relacionada con el Bautista dependiera, a su vez, de las narraciones veterotestamentarias, con sus cinco elementos formalmente estructurales, incluso antes de ser incorporada al relato de Lucas? El mismo Brown (*op. cit.*, pp. 283ss) se ve obligado a admitir que «no hay ninguna razón definitiva para descalificar la hipótesis» de que Lucas haya podido formular el mensaje celeste (Lc 1,13-17) a base de elementos de alguna fuente próxima al Bautista. Si atendemos al contenido, no se puede poner en duda al menos la posibilidad de una fuente con esas características; si, en cambio, nos fijamos en la teología de Lucas, todo depende de cómo entienda cada uno el uso concreto que hizo Lucas de los elementos que tenía a su disposición.

a) *Circunstancias y personajes* (vv. 5-7)

Los vv. 5-7 trazan, en primer lugar, las coordenadas históricas del anuncio celeste, concretándolo en el tiempo y en el espacio: «en tiempos de Herodes», en «el país judío» (v. 5). La indicación cro-

nológica proviene, indudablemente, de la tradición prelucana, como lo confirma la datación paralela de Mateo (Mt 2,1). En segundo lugar, en cuanto a los personajes, tanto los nombres de Zacarías e Isabel como su pertenencia a la rama sacerdotal son datos de la tradición anterior a Lucas. Seguramente hay que atribuir esas informaciones a ciertos grupos vinculados con los discípulos del Bautista, pues nos consta que Lucas tenía conocimiento de esa corriente, por sus afirmaciones en Lc 7,18 y en Hch 19,1-4; además, en Hch 6,7 dice que «un gran número de *sacerdotes* se adherían a la fe» cristiana. Y, por otra parte, no hay ninguna razón seria para pensar que Lucas haya elaborado personalmente todos esos datos a partir de las indicaciones que proporciona el Antiguo Testamento (cf. las respectivas «notas» exegéticas a estos versículos).

La esterilidad de Isabel, madre de Juan, recuerda la condición de Ana, madre de Samuel (1 Sm 1,2). (En las «notas» exegéticas que siguen a este comentario general damos varios ejemplos veterotestamentarios de mujeres estériles, cuya condición biológica quedó transformada por una intervención divina). La fraseología lucana se hace eco de esas formulaciones clásicas del Antiguo Testamento. Así, no es difícil reconocer en la caracterización de los padres de Juan, como «de edad avanzada», una alusión a Gn 16,1 y 18,11, donde Abrahán y Sara se presentan en esas mismas condiciones. En teoría, esta descripción podría deberse exclusivamente a la propia creatividad lucana, pero no hay ninguna indicación textual que haga verosímil esta interpretación. Más bien, las circunstancias que rodean el anuncio del nacimiento de Juan hacen pensar en una relación con dos grandes figuras del pasado israelita: Isaac y Samuel. Juan no sólo va a nacer de familia sacerdotal, con lo que esto implica de dedicación al servicio del templo, sino que, en base a determinadas alusiones, va asociado a esas figuras de la época patriarcal y del período profético del pueblo de Israel.

b) *El anuncio* (vv. 8-20)

La segunda sección de este episodio —la más extensa y, a la vez, la más importante— contiene el anuncio propiamente dicho.

La introducción (vv. 8-10) subraya el contexto cúltico en el que tiene lugar la aparición del mensajero y en el que resuena el mensaje. El hecho de que a Zacarías le tocase oficiar la ceremonia

del incienso es un dato verdaderamente providencial; su servicio en el santuario no es fruto de una elección, sino que «le ha tocado en suerte» (como, más adelante, en el libro de los Hechos, le ocurrirá a Matías, cuando haya que reconstituir el colegio de los Doce: Hch 1,26). Una vez más se indican las coordenadas espacio-temporales: «el santuario del Señor», en el templo de Jerusalén, y la semana de servicio cúltico que debía cumplir el turno sacerdotal de Abías; dentro de este mismo aspecto temporal se especifica concretamente la hora: «durante la ofrenda del incienso», es decir, a primera hora de la tarde.

El anuncio, en cuanto tal, ocupa los vv. 13b-20. Difícilmente se pueden considerar estos versículos como una composición poética, ya que el texto original no da la menor indicación al respecto. La composición sigue minuciosamente los cinco puntos del esquema clásico que se utiliza en el Antiguo Testamento para anunciar la aparición histórica de ciertos personajes:

1. Aparición de un ángel —o del Señor en persona— al padre o la madre del personaje.
2. Sensación de temor experimentada por el destinatario de la visión, ante la presencia del mensajero celeste.
3. Mensaje relativo al nacimiento futuro (frecuentemente con ciertos detalles fijos).
4. Objeción por parte del destinatario o petición de una señal.
5. Señal o garantía del cumplimiento de lo anunciado.

En este esquema se encuadra el anuncio del nacimiento de Ismael (Gn 16,7-13), de Isaac (Gn 17,1-21; 18,1-15) y de Sansón (Jue 13,3-20). Y Lucas utilizará nuevamente ese mismo esquema para anunciar el nacimiento de Jesús (Lc 1,26-37). El modelo es incuestionablemente prelucano, y no hay ninguna razón para pensar que no formara parte originaria de la fuente que hemos atribuido a círculos vinculados con el Bautista. En la redacción lucana, los cinco elementos reseñados aparecen en los siguientes versículos:

1. Aparición de un ángel (Lc 1,11).
2. Temor de Zacarías (Lc 1,12).
3. Mensaje celeste (Lc 1,13b-17). El ángel llama a Zacarías por su nombre y le dice que no tema, 1,13b; le anuncia

que su mujer va a tener un hijo, 1,13d; le indica el nombre que le ha de poner, 1,13e, y le revela la futura misión del niño, 1,15-17.

4. Objeción de Zacarías (Lc 1,18).
5. Señal: mudez de Zacarías (Lc 1,20).

La composición lucana hace eco a Gn 17,19, donde Abrahán, el padre, recibe el anuncio de que su mujer, Sara, a pesar de su avanzada edad y de su condición de estéril, va a darle un hijo. Es exactamente lo que el mensajero le dice a Zacarías: «Isabel, tu mujer, te dará un hijo» (Lc 1,13d). Un dato importante es el nombre que ha de dar al niño, porque en eso se manifiesta la «benevolencia de Dios» con respecto a Zacarías (véase la «nota» exegética). Aquí es donde radica precisamente la importancia del nombre «Juan», impuesto por disposición divina. Compárese esta escena con sus correspondientes veterotestamentarias, en Gn 16,11; 17, 19; Is 7,14. Pero cabría preguntarse cuál hubiera podido ser la reacción de los paganos convertidos al cristianismo, verdaderos destinatarios de la narración evangélica de Lucas: ¿habrían sido capaces de percibir todos estos matices? Por de pronto es una cuestión que no le preocupa al evangelista; y además, no va por ahí la cosa. Lo verdaderamente importante es que ahora va a manifestarse la gracia, o la «benevolencia», de Dios de una forma totalmente nueva; porque si no, ¿por qué habría de nacer un *Yehôḥānān* de unos padres ancianos y de un vientre estéril, precisamente en este momento de la historia humana?

La espera de ese nacimiento tiene que ir acompañada de una profundísima alegría; aunque, por supuesto, aún no se trata de la alegría mesiánica que estallará en el nacimiento de Jesús, sino de un clima preparatorio que anuncia ya la era definitiva.

La función de Juan queda definida en los vv. 15-17: «será grande a los ojos del Señor», consagrado con el voto de nazireato, lleno del Espíritu Santo, enviado para convertir a Israel, con una misión reformadora como la de Elías. El texto no proporciona el más mínimo detalle sobre una posible «unción» de Juan; con lo que todo intento de atribuir a la fuente relacionada con Juan una presentación «mesiánica» del Bautista queda absolutamente descalificado. Es más, en Lc 3,15-16 se dice expresamente —y es un

dato exclusivo de Lucas e ignorado por los demás sinópticos— que «el pueblo estaba en vilo preguntándose si Juan no sería el Mesías»; una atribución que se niega rotundamente. Aunque la literatura pseudoclementina (cf. *Recognitiones,* 1,54.60) afirma que Lucas tal vez no fuera el único que mostrase esa convicción, lo cierto es que no tenemos datos para asegurar que la fuente vinculada al Bautista presentara a Juan con caracteres mesiánicos.

La descripción de Juan como «grande» es ciertamente prelucana, ya que aparece también en «Q» (cf. Lc 7,28; Mt 11,11). Su condición de «nazireo» se especifica en términos típicamente veterotestamentarios, como explicaremos con más detalle en la «nota» exegética correspondiente; de esta manera, Juan queda incluido en la gran tradición ascética de Israel. El dato de que «irá por delante del Señor» se formula en correspondencia con Mal 3,1.23, y, posiblemente, también resuene aquí la presentación de Ana y la posterior actividad de su hijo Samuel (cf. 1 Sm 1). El pasaje citado de Malaquías incluye la descripción de un gran reformador del pueblo: el profeta Elías (cf., además, Eclo 48,10). Hasta el momento, ninguna de estas características de la personalidad de Juan se deben atribuir exclusivamente a Lucas; en realidad, todas ellas habrían podido formar parte de la primitiva fuente tributaria de las tradiciones sobre el Bautista.

Uno de los rasgos de la presentación de Juan, concretamente: «quedará lleno del Espíritu Santo», suena a expresión típica de Lucas; de hecho, es una frase más bien frecuente en la redacción lucana (cf. 1,41.67; 4,1; Hch 2,4; 4,31; 7,55; 9,17.[31]; 11,24; 13,9). Estoy totalmente de acuerdo con R. E. Brown cuando califica no sólo de infundada, sino incluso de rebuscada, la argumentación de ciertos autores que, por atribuir a los escritos lucanos una indestructible vinculación entre el Espíritu Santo y Jesús, piensan que este pasaje no puede ser de origen cristiano (cf. *El nacimiento del Mesías,* pp. 281ss). A mi entender hay dos modos de interpretar esa expresión, sin negar por ello el uso lucano de una fuente relacionada con el Bautista. En primer término, podría tratarse de un detalle meramente redaccional; Lucas habría introducido una ligera modificación en sus materiales para dar relieve a la actuación del Espíritu en la personalidad profética de Juan. Y, en segundo lugar, la relación entre «espíritu» y «estar lleno» o «llenar» no es des-

conocida en el Antiguo Testamento (cf. Éx 35,31; Sab 1,7; Eclo 48,12 [LXX], donde el códice A escribe que «Eliseo recibió [= quedó lleno de] dos tercios de su espíritu», es decir, del espíritu de Elías). Por tanto, es muy posible que esa misma expresión u otra semejante apareciera ya en la fuente que conservaba las tradiciones del Bautista, con la pretensión de relacionar a Juan con los profetas veterotestamentarios, que, como se dice expresamente en algunos textos, actuaban impulsados por el Espíritu de Dios (cf., por ejemplo, 1 Sm 10,10; Is 61,1). Pero el caso de Juan no es único; también aparecen en la narración lucana otras figuras pertenecientes al «tiempo de Israel» que se presentan como «llenas del Espíritu Santo»: por ejemplo, Zacarías (Lc 1,67), Isabel (Lc 1,41) y, en cierto sentido, María (Lc 1,35) y Simeón (Lc 2, 25-27). En la concepción lucana, el Espíritu también actúa en el «tiempo de Israel».

Los vv. 15-16 describen la condición de Juan como nazireo y como profeta, cuya misión consistirá en intimar al pueblo la conversión al Señor su Dios; clara resonancia de Mal 3,23-24 y de Eclo 48,10, que definen con esos trazos la personalidad del reformador escatológico.

El v. 17a establece una relación explícita entre Juan y Elías. Juan, igual que Eliseo, actúa con el «espíritu» (cf. 2 Re 2,9-16) y con el «poder» de Elías. Es una manera de concretar la «grandeza» de Juan: «será grande a los ojos del Señor» (Lc 1,15). Y así aparece en la narración evangélica propiamente dicha; Juan actúa con el «espíritu» de Elías, es decir, como un profeta con una misión reformadora. Pero lo curioso es que nunca se le presenta ejercitando el «poder» de Elías, un poder que, en general, se entiende como la capacidad de realizar milagros (véase la respectiva «nota» exegética). Esta referencia al «poder» se encontraba en la fuente relacionada con el Bautista, y Lucas la ha conservado en su presentación inicial de Juan, a pesar de que no concuerda con la semblanza específicamente lucana del precursor (cf. Lc 3,1-20). Pero al describir la futura personalidad de Juan como depositaria del «espíritu y poder de Elías», Lucas identifica, de hecho, al Bautista con el profeta. Y esa identificación es aquí mucho más explícita que en Lc 7,27, donde el texto de Mal 3,1 queda en la vaguedad de una alusión velada, mientras que, en el correspondiente pasaje

de Mateo (Mt 11,10), esa misma cita profética desemboca en una rotunda identificación: «Él (Juan) es el Elías que tenía que venir» (Mt 11,14). Por tanto, Lc 1,17a y Mt 11,14 dicen prácticamente la misma cosa. La identificación de Juan con Elías es prelucana, como se deduce de su presencia en «Q», lo cual da pie para suponer que podría haber sido uno de los elementos de la fuente relacionada con el Bautista. En ese caso, el «mensajero» al que se refiere Mal 3,1 se habría identificado con «Elías», como se dice expresamente en la conclusión del libro profético: «Y yo os enviaré al profeta Elías antes de que llegue el día del Señor, grande y terrible» (Mal 3,23), y en Eclo 48,10: «Está escrito que te reserven para el momento de aplacar la ira, antes de que estalle». Esa identificación se habría incorporado a las tradiciones sobre el Bautista ya en la época prelucana. Lucas no tuvo más que recoger esos datos e integrarlos en su narración de la infancia.

El v. 17b-d especifica el tema de la conversión enunciado en el v. 16. ¿Cómo se va a hacer realidad la «conversión de muchos israelitas al Señor su Dios» (Lc 1,16)? Concretamente, de tres maneras:

1) «Reconciliando a los padres con los hijos». Este primer modo de conversión recoge sólo una de las modalidades enunciadas en Mal 3,24 y sólo una de sus vertientes; es decir, omite el aspecto recíproco de la reconciliación familiar: los hijos con los padres (cf. la interpretación de los LXX, en las que se rebasan las perspectivas familiares). La conversión que exige el profeta se refiere al deber paterno de preocuparse por el bienestar de los hijos. La expresión en Lucas —y concretamente en este anuncio programático— parece hacer referencia a la ulterior actividad del Bautista, que censura la despreocupación de Israel por conseguir verdaderos «hijos de Abrahán» (Lc 3,8).

2) «Enseñando a los rebeldes la sensatez de los justos». Es un modo de conversión más genérico; hay que cambiar la desobediencia en sumisión y la obstinación en verdadera sabiduría, es decir, en apertura a las enseñanzas de los que viven según la voluntad de Dios.

3) «Preparándole al Señor un pueblo bien dispuesto». La última faceta de la conversión subraya el significado de la persona-

lidad de Juan. Es el precursor, y, en cuanto tal, su misión va a consistir en preparar al pueblo para la llegada de Jesús, el Señor.

Los vv. 18-20 recogen los dos últimos elementos del esquema de anuncio. En la pregunta de Zacarías resuena la objeción de Abrahán en Gn 15,8, cuando Dios promete al patriarca una descendencia tan numerosa como las estrellas del cielo. La respuesta del mensajero celeste es doble: ante todo, se identifica como «Gabriel», y luego anuncia a Zacarías que va a «quedar mudo» a consecuencia de su incredulidad.

La segunda parte de la objeción de Zacarías recoge uno de los elementos ya enunciados en el v. 7: su edad avanzada y la de su mujer. La identificación del mensajero celeste como «Gabriel» alude indudablemente a Dn 9,21; y lo mismo sucede con la señal —la repentina mudez de Zacarías—, en la que resuena Dn 10,15. Queda claro que la señal dada a Zacarías es totalmente distinta de la que recibe Abrahán en Gn 15,7-21 y María en Lc 1,35-37.

c) *Signos públicos del suceso*

El destinatario de la tercera sección del episodio (vv. 21-23) es el pueblo, que aguarda la salida del sacerdote. Lo extraordinario del suceso va a manifestarse públicamente. Zacarías sale, por fin, del santuario. Pero cuando va a pronunciar la bendición ritual —véase la «nota» exegética— no puede articular las palabras. La señal dada por el ángel se ha hecho realidad inmediatamente; Zacarías se ha quedado mudo. «Y ellos (el pueblo) comprendieron que en el santuario había tenido una visión» (Lc 1,22).

d) *Cumplimiento del anuncio*

Los vv. 24-25 cierran el episodio. Sólo la primera mitad del v. 24 procede de las tradiciones relacionadas con el Bautista; todo lo demás, es decir, el aislamiento que se impone Isabel durante cinco meses, es pura redacción lucana. La continuación lógica de Lc 1, 24a hay que buscarla en Lc 1,57ss.

La observación lucana sobre ese período de aislamiento se ha interpretado de diversas maneras. Una explicación es fundamentalmente psicológica, como si el retiro de Isabel obedeciera a una actitud de recato o a un comportamiento excesivamente tímido. Tam-

bién se ha querido ver en esa indicación concreta —cinco meses— un factor temporal que, sumado a otras anotaciones de tiempo —los «seis meses» de Lc 1,26, los «tres meses» de Lc 1,56, los «ocho días» de Lc 2,21; etc.—, daría un total de cuatrocientos noventa días, y como cuatrocientos noventa es igual a setenta por siete, tendríamos en esa suma una alusión velada a las «setenta semanas» de la profecía de Daniel (cf. E. Burrows, *The Gospel of the Infancy and Other Biblical Essays,* Londres 1940, 41-42; R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II,* París 1957, 49). Con todo, lo más probable es que ese período de cinco meses no sea más que un dato preparatorio de la señal que, más adelante, va a recibir María en Lc 1,36 (cf. G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* Gütersloh-Wurzburgo 1977, 46; R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías,* p. 286). Si Isabel no hubiera estado apartada de la gente durante ese período, se habría sabido —al menos, dentro de los círculos de su familia— que estaba embarazada, y entonces el mensajero celeste no habría podido ofrecer a María este hecho como señal de la omnipotencia de Dios en respuesta a su pregunta (cf. Lc 1,36). La modificación introducida por Lucas en la fuente original que recogía las tradiciones del Bautista tiene claramente una función preparatoria del episodio ulterior, en el que el embarazo de Isabel va a servir de señal para María.

Hay que señalar, por otra parte, que el anuncio no va dirigido a Isabel. Se repite, de esta manera, la situación de Gn 17,16, donde el destinatario de la promesa es Abrahán, mientras que a Sara no se la menciona más que indirectamente. En cuanto al ritmo de la narración, hay que notar su rapidez y su economía de detalles. Al anuncio hecho a Zacarías de que va a ser padre sigue el cumplimiento inmediato; lo mismo que en 1 Sm 1,19-20: «Llegados a su casa de Ramá, Elcaná se unió a su mujer Ana, y el Señor se acordó de ella, y Ana concibió». Se trata, sustancialmente, de una situación idéntica.

En resumen, la función de este primer episodio de la narración lucana de la infancia consiste en presentarnos al precursor de Jesús. Pronto va a comenzar una nueva etapa de la historia salvífica. Juan es figura de transición, de puente entre el «tiempo de Israel» y el «tiempo de Jesús». El lector de Lucas traba conocimiento con un personaje extraordinario, grande a los ojos del Señor, asceta

nazireo, profeta del Altísimo, enviado para convertir a Israel al Señor su Dios, depositario del espíritu y del poder de Elías: Juan, llamado el Bautista.

NOTAS EXEGETICAS

v. 5. *En tiempos de Herodes, rey del país judío*

Con esta fórmula, Lucas presenta a sus lectores no familiarizados con la historia de Palestina el episodio que va a narrar a continuación. Pero, a pesar de todas sus pretensiones de exhaustividad, integridad y exactitud como narrador (cf. Lc 1,3), el caso es que sus indicaciones sobre la fecha de la concepción de Juan —y, consiguientemente, sobre la concepción de Jesús— y su encuadramiento en la historia de Palestina no son precisamente un modelo de exactitud histórica. En realidad, los «tiempos de Herodes» duraron muchos años. El Evangelio según Mateo nos proporciona una datación semejante: «En tiempos del rey Herodes» (Mt 2,1); pero, al menos, sitúa el nacimiento de Jesús un par de años antes de la muerte de Herodes (cf. Mt 2,15.19-20).

El personaje al que se refiere Lucas es Herodes el Grande, hijo de Antípater e idumeo de origen. Como consecuencia de la alianza política entre los asmoneos y los partos, Herodes fue expulsado de Palestina; pero se ganó el favor de Marco Antonio y, en el año 40 a. C., el Senado romano le otorgó el título de «rey del país judío». Con todo, tuvo que regresar a Palestina para hacerse cargo de su territorio (véase Flavio Josefo, *Ant.* XIV, 14,5, n. 386; XIV, 15,1, n. 398). Herodes empezó a reinar el año 37 a. C. y murió el año 4 a. C. (cf. Flavio Josefo, *Ant.* XV, 8,1, n. 191). Por tanto, la expresión «en tiempos de Herodes» puede referirse a cualquier período de ese largo reinado. A pesar de todo, se podrían estrechar los márgenes de la datación lucana si se tiene en cuenta la referencia de Lc 2,1-2 al «censo que se hizo siendo Quirino gobernador de Siria».

La fórmula más bien vaga de indicar la datación puede deberse a influjos típicamente veterotestamentarios; véanse, por ejemplo, Tob 1, 16; Jdt 1,1; cf. 2 Cr 14,1.

El texto original presenta a Herodes como «rey de Judea». Por supuesto, hay que entender esa indicación geográfica en sentido genérico, es decir, el país judío, Palestina; éste es el sentido normal en la obra de Lucas (cf. Lc 4,44; 6,17; 7,17; 23,5; Hch 2,9; 10,37). Además, desde el punto de vista histórico, los dominios de Herodes no se limi-

taban exclusivamente a Judea como región, sino que comprendían también los territorios de Galilea, Samaría, gran parte de Perea y hasta una buena franja del sur de Siria. Por tanto, no hay que restringir el significado de «Judea» a la región sur de Palestina, aunque en dos ocasiones el propio Lucas lo utiliza en este sentido (cf. Lc 1,65; 2,4).

Un sacerdote llamado Zacarías

La presentación de Juan comienza por sus orígenes sacerdotales. Su padre es sacerdote, miembro de una familia sacerdotal que, aunque no reside en Jerusalén, ejerce su función litúrgica en el templo. Por su vinculación con el sacerdocio levítico, Juan es una figura que pertenece al «tiempo de Israel». El nombre de Zacarías no es nuevo en la ascendencia sacerdotal; ya en 1 Cr 15,24; 2 Cr 35,8; Neh 11,12 se mencionan otros sacerdotes con ese mismo nombre. Su forma: *Zekaryāh,* típicamente hebrea, significa «el Señor recuerda». En el caso presente, ese «recuerdo» del Señor se traduce en una fecundidad humanamente inesperada.

Del turno de Abías

Nueva precisión sobre la personalidad de Zacarías. El futuro padre de Juan pertenece al turno sacerdotal de Abías, es decir, a la octava «clase» de sacerdotes (cf. 1 Cr 24,10), que desempeñaban su servicio litúrgico en el templo de Jerusalén.

La palabra *ephēmeria* se refiere, en sentido originario, a las funciones «diarias» que tenía que cumplir el sacerdote de turno (cf. Neh 13, 30). Pero, en la traducción griega, el término adquirió una nueva connotación, pasando a designar las diversas clases sacerdotales en las que David, ayudado por sus colaboradores Sadoc y Ajimélec, distribuyó a los descendientes de Aarón (1 Cr 24,3.6.31; cf. 1 Cr 23,6; 24,7-18, donde se enumeran los veinticuatro turnos de sacerdotes). Después del destierro en Babilonia, los sacerdotes que volvieron a Jerusalén pertenecían únicamente a cuatro ramas: a la de Yedayas, a la de Imer, a la de Pasjur y a la de Jarín (Esd 2,36-39; cf. 10,18-22). Parece que, más adelante, se produjo una nueva distribución en veinticuatro turnos, manteniendo los antiguos nombres (Neh 12,1-7). El historiador Flavio Josefo, en *Vit.* I, n. 2; *Ant.* VII, 14,7, nn. 365-366, habla de siete clases, que describe como *phylai* (= «familias»), mientras que en *Apion.* II, 8, n. 108, menciona sólo cuatro categorías bajo la denominación de *tribus* (= «clanes»). Cada turno sacerdotal ejercía su función litúrgica en el templo dos veces al año durante una semana (para más detalles sobre esta prescripción ritual, cf. H. Strack y P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* 6 vols.; II [Munich

1922-1961] 55-68). Según la descripción lucana, Zacarías no parece ser más que un simple sacerdote perteneciente al turno de Abías, es decir, no hay indicios de que fuera «sumo sacerdote», como le presenta el *Protoevangelio de Santiago* 8,1-3.

Casado con una descendiente de Aarón

La expresión original del texto: «de entre las hijas de Aarón», describe la ascendencia de la mujer; también ella es de origen sacerdotal. Esto quiere decir que Juan, tanto por línea materna como paterna, está destinado a dedicar su vida al ejercicio de las funciones sacerdotales. Sin embargo, la narración evangélica nunca le relaciona con el servicio litúrgico.

La formulación de Lucas *ek tōn thygaterōn Aarōn* reproduce, en perfecto paralelismo, la frase de 2 Cr 2,13: *apo thygaterōn Dan* (= «de entre las hijas de Dan»).

La legislación levítica (Lv 21,7.14) regula el matrimonio de los sacerdotes: «No tomará por mujer una prostituta, una violada o una repudiada por su marido, porque está consagrado a su Dios» (v. 7). «Tomará por mujer una virgen. No tomará por mujer una viuda, repudiada, violada ni prostituta, sino una virgen de su pueblo» (vv. 13-14). Pero en ninguna cláusula se prescribe que el sacerdote deba casarse con una virgen de ascendencia sacerdotal.

Se llamaba Isabel

El propio Lucas (Lc 1,27) y la traducción griega —LXX— de Gn 17, 5.15 utilizan una expresión semejante. Según Éx 6,26, Isabel era también el nombre de la mujer de Aarón. El significado del nombre hebreo *ʾElîšebaʿ* no es unívoco. Unos lo interpretan como «mi Dios es por quien hay que jurar»; otros, en cambio, como «mi Dios es mi tesoro, mi plenitud» (cf. W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament,* Leiden 1967, 1974, 55; cf. L. Koehler, ZAW 55 [1937] 165-166).

v. 6. *Rectos a los ojos de Dios*

El adjetivo *dikaios* expresa la actitud interna de los padres de Juan, que les lleva a una aceptación sin límites de la voluntad de Dios, especialmente como se expresa en la ley. La segunda parte del versículo corrobora esta interpretación. El tema es típicamente veterotestamentario (cf. la formulación de Dt 6,25). Para un estudio más exhaustivo, véase A. Descamps, *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne* (Lovaina

1950) 32-34. La intención de Lucas, al introducir este rasgo descriptivo, es adelantarse a una posible interpretación errónea por parte de los lectores, que podrían atribuir la esterilidad de este matrimonio a una conducta depravada o a un comportamiento indigno frente a la voluntad de Dios.

Procedían sin falta

La expresión literal del texto emplea la metáfora del «camino». En este caso, el verbo *poreuesthai* tiene un sentido claro de comportamiento ético, de «proceder» irreprochable, como en la traducción griega de los LXX (cf. Sal 119,1; 1 Re 8,61).

Los mandamientos y leyes del Señor

En esta frase, como en el resto de las narraciones de la infancia —salvo en un par de casos—, *Kyrios* (= «el Señor») se refiere a Dios (véase tomo I, pp. 337ss). La formulación imita deliberadamente el estilo del Antiguo Testamento (cf. Gn 26,5; Nm 36,13; Dt 4,40).

v. 7. *No tenían hijos*

Esta situación de esterilidad tiene sus precedentes en el Antiguo Testamento (cf., por ejemplo, Gn 18,11). En la mentalidad judía, la carencia de hijos significaba no sólo una desdicha, sino una auténtica desgracia, e incluso un castigo por algún pecado (cf. Gn 16,4.11; 29,32; 30,1; Lv 20,20-21; 1 Sm 1,5-6; 2 Sm 6,23). Pero la presentación de Lucas no va por ahí. La esterilidad de Isabel es como la de Sara (Gn 16,1), como la de Rebeca (Gn 25,21), como la de Raquel (Gn 30,1), como la de la madre de Sansón (Jue 13,2), como la de Ana (1 Sm 1-2); es decir, la madre de Juan es como las madres de los patriarcas y de otras grandes figuras de Israel. Juan pertenece a esa tradición. Si Dios, entonces, abrió el seno de las estériles, también va a intervenir ahora. El paralelismo más acentuado se da entre Isabel y Sara; las dos, además de ser estériles, han rebasado ya la edad de tener hijos.

Porque

Aparece por primera vez la conjunción *kathoti,* que es de uso exclusivamente lucano en todo el Nuevo Testamento (cf. Lc 19,9; Hch 2,24.45; 4,35; 17,31).

Eran ya los dos de edad avanzada

Una expresión frecuente en la traducción griega de los LXX (cf. Gn 18, 11; 24,1; Jos 13,1, etc.). La maternidad de Isabel encuentra un nuevo

obstáculo; además de estéril es ya una anciana, sin capacidad de tener hijos. La acumulación de factores negativos da relieve al carácter maravilloso de la concepción. Más adelante, en Lc 2,36, se volverá a utilizar la frase en la descripción de Ana, la profetisa.

v. 8. *Una vez que Zacarías estaba de servicio en el templo*

Hay que notar la formulación griega del texto, porque es uno de los fenómenos más característicos del lenguaje de Lucas. Literalmente, habría que traducirlo así: «Y sucedió (que), estando de servicio..., le tocó...». Es la primera vez que sale en la obra de Lucas la famosa construcción *egeneto de (kai egeneto) en tō*... La introducción genérica *egeneto de* da paso a una cláusula temporal formulada con la preposición *en*, a la que sigue el artículo en dativo neutro y un infinitivo: *en tō hierateuein*. El verbo principal va en indicativo *(elache)*, y en este caso sin que preceda la conjunción *kai*. La construcción es típicamente narrativa. Su función consiste en introducir las circunstancias en las que va a tener lugar un anuncio celeste a un modesto sacerdote de turno.

Con el grupo de su turno

Según lo dicho anteriormente, cada uno de los veinticuatro grupos de sacerdotes desempeñaba sus funciones litúrgicas durante una semana dos veces al año.

v. 9. *Le tocó a él*

El privilegio de ofrecer el incienso recaía sobre uno de los componentes del grupo; el procedimiento de designación era el sorteo. Las normas reguladoras de este sorteo se especifican en la Misná *(Tam.* 5,2-6,3. Cf. TDNT 4.1).

Entrar en el santuario del Señor

Lucas emplea aquí, lo mismo que en los vv. 21-22, el término específico *naos* (= «santuario»). El significado es ambiguo. De hecho, puede indicar el «atrio de los sacerdotes», donde estaban el altar del incienso, el candelabro de los siete brazos y la mesa de los panes consagrados (cf. 1 Mac 1,21-22), o también puede referirse al «santo de los santos», es decir, el recinto sacro por excelencia, separado del anterior por una enorme cortina (cf. Lc 23,45). Pero en este último sólo podía entrar el sumo sacerdote, y únicamente una vez al año, el «día de la Expiación» (cf. Heb 9,6-7). El oficio del sacerdote de turno —de Zacarías en este caso— consistía en purificar el pebetero y sustituir las brasas ya consumidas por incienso puro.

Hay una marcada diferencia entre *naos* y *hieron;* este último designa, en Lucas, el templo en general o los distintos atrios (cf. Lc 2,27.37. 46; 4,9; 18,10; 19,45.47; 20,1; 21,5.37.38; 22,52.53; 24,53).

v. 10. *La muchedumbre del pueblo estaba fuera rezando*

La frase es un ejemplo típico de exageración retórica, muy en el estilo de Lucas. Probablemente, lo único que quiere decir es que los asistentes estaban en oración. El Antiguo Testamento, por lo general, no menciona la oración del pueblo durante su participación en los sacrificios rituales, a no ser que haya que interpretar en este sentido la solemne plegaria de Salomón en 2 Cr 6,12-42 con motivo de la dedicación del templo. La indicación espacial «fuera» se refiere indudablemente no a la explanada exterior, sino a los atrios interiores, es decir, al atrio reservado a los hombres y al de las mujeres.

Durante la ofrenda del incienso

Según las prescripciones de Éx 30,7-8, Aarón —es decir, el sumo sacerdote— deberá quemar el incienso «por la mañana, cuando prepare las lámparas, y lo mismo al atardecer, cuando las encienda». Por otra parte, ya hemos indicado los numerosos paralelismos que tienen las narraciones de la infancia con Dn 9. Por tanto, ya que en Dn 9,21 la aparición de Gabriel tiene lugar «a la hora de la ofrenda vespertina», habrá que suponer que también aquí la ofrenda que se menciona es la que se hacía por la tarde. Otro dato es la indicación temporal de Hch 3,1: «al tiempo de la oración de media tarde» —la «hora nona»—, es decir, hacia las tres. Cf. Flavio Josefo, *Ant.* XIII, 10,3, n. 282.

v. 11. *Se le apareció a Zacarías el ángel del Señor*

La forma verbal utilizada por Lucas es el aoristo de indicativo de la voz pasiva del verbo *horan* (= «ver»). Esta forma —es decir, *ōphthē*— se emplea corrientemente para indicar las apariciones del Resucitado o cualquier otro tipo de epifanías (cf. Lc 24,34; Hch 2,3; 7,2.26.30.35; 9,17; 13,31; 16,9; 26,10). También es frecuente en los LXX para expresar una aparición celeste (cf., por ejemplo, Gn 12,7; 17,1; 18,1). En el *Génesis apócrifo* (1QapGn 22,27) se encuentra la forma aramea correspondiente: *ʾitḥazî.*

Otro aspecto de la epifanía es la figura de «el ángel del Señor». La expresión lucana tiene un estrecho paralelismo con Jue 13,3, donde precisamente «el ángel del Señor» se aparece a una mujer estéril, la esposa de Manoj y futura madre de Sansón. La frase de Lucas combina dos temas veterotestamentarios: la presencia figurativa (cf. Jue 13,3) y

la aparición celeste (cf. Dn 9,21), pero «el ángel» permanece en el anonimato hasta el v. 19. La expresión griega *angelos kyriou* es un semitismo que refleja el «estado constructo» hebreo —aquí, concretamente, *mal'ak Yhwh*—, como lo indica la supresión de artículos. En el Antiguo Testamento, el «ángel» es una figura enigmática que, en la mayoría de los casos, equivale a Dios mismo (cf. Gn 16,7-13; 21,17; 22, 10-18; 31,11-13; Éx 3,2-6; 14,19-24; Jue 2,-5). Originariamente, era la personificación de un elemento teofánico, una manera de expresar la presencia de Dios entre los hombres. Con el correr del tiempo llegó a convertirse en un ser celeste de características definidas (cf. Zac 1,9-14), aunque el Antiguo Testamento le niega obstinadamente un nombre propio.

En época posexílica, el judaísmo desarrolló una exuberante angelología, debida indudablemente a los contactos que habían tenido durante el exilio con una cultura bien diversa, poblada de dioses de segundo rango y de héroes divinizados. Para preservar la trascendencia del Dios único, se introdujeron diversas clases de «ángeles», y ya en pleno apogeo de la literatura apocalíptica, surgen nombres específicos para determinados seres angélicos. Cuando la narración de Lucas identifica al «ángel del Señor» como «Gabriel» (Lc 1,19) no sólo va más allá de la concepción judía contemporánea, sino que atribuye al mensajero celeste características personales. La presentación de esa figura obedece, posiblemente, a ciertos influjos de la especulación farisea rechazada por los saduceos (cf. Hch 23,8). En la obra de Lucas se pueden detectar repetidas presencias de «el ángel del Señor» (cf. Lc 2,9; Hch 5,19; 8,26; 12,7.23).

A la derecha del altar del incienso

La descripción pormenorizada del altar del incienso se encuentra en Éx 30,1-10; 37,25-29. Para una mentalidad que asocia todo lo bueno y lo favorable con el lado derecho y repudia como «siniestro» —en latín, *sinister*— el lado izquierdo, la aparición de un mensajero celeste «a la derecha del altar» no puede ser más que presagio de una buena noticia.

v. 12. *Quedó sobrecogido*

La frase es, posiblemente, una alusión a Dn 10,7. En el Antiguo Testamento, el «temor» es una reacción estereotipada ante lo numinoso de las manifestaciones divinas. Cf., por ejemplo, Éx 15,16.

v. 13. *El ángel le dijo*

Aparece por primera vez una construcción característica del estilo de Lucas: un verbo de «decir» seguido de la preposición *pros* con acusativo —*eipen pros auton*— en vez de la formación más habitual con simple dativo *(autō)*. Véase nuestra exposición en tomo I, p. 195.

No temas

Otra expresión típicamente veterotestamentaria, con la que el mensajero celeste —o el propio Dios— infunde confianza al destinatario (cf., por ejemplo, Gn 15,1; Dn 10,12.19). Cf., igualmente, Lc 1,30; 2,10; 8,50.

Tu oración ha sido escuchada

El objeto de la oración de Zacarías no se menciona explícitamente, pero todo el contexto y las palabras con que continúa el mensaje dan a entender suficientemente que el sacerdote no sólo había pedido la prosperidad para su pueblo, sino también un signo personal del favor de Dios dándole un hijo (cf. vv. 6-7). Por otra parte, las palabras del mensajero celeste implican que el niño que va a nacer contribuirá significativamente a la restauración del pueblo (cf. vv. 16-17). Cabe, al menos, imaginar que la oración genérica de Zacarías —la «redención de Israel» (Lc 1,68; cf. 2,38)— ha tenido una respuesta específica en el anuncio de que él mismo va a tener un hijo. Es más, el carácter específico del anuncio, que da respuesta a su oración genérica, bien pudiera ser la razón de las dudas y de la incredulidad de Zacarías.

Y le pondrás de nombre Juan

La misma fórmula va a repetirse en Lc 1,31 (cf. Lc 1,59; 2,21) en exacta correspondencia con la formulación de Mateo (Mt 1,21.25; cf. 1,23). La expresión refleja una vez más el estilo veterotestamentario (cf. Gn 3,20; Is 9,5; Jr 11,16; Tob 1,9).

El nombre dado por el ángel recoge la situación global del episodio, ya que el significado de *Yôḥānān* es «el Señor muestra su favor». Juan será el signo, y a la vez el depositario, de una especial benevolencia de Dios. Esto es lo que se le revela a Zacarías, que será el que tenga que imponer el nombre a su hijo (cf. Gn 4,26; 5,3). En consonancia con la tradición del pueblo (cf. Gn 16,11; Is 7,14; 1 Re 13,2), el nombre impuesto por el Señor prefigura el papel concreto de ese personaje en el drama de la actuación salvífica de Dios en la historia de la humanidad.

v. 14. *Una grandísima alegría*

Suena por primera vez la tonalidad dominante de toda la narración lucana de la infancia (cf. Lc 1,28.46.58; 2,10). El motivo de esta «alegría» queda especificado en el v. 15. Por otra parte, la atmósfera de regocijo no va a limitarse al ámbito de la familia, sino que contagiará a «muchos», que también se alegrarán de su nacimiento.

v. 15. *Grande a los ojos del Señor*

De por sí, la expresión griega *estai megas enōpion kyriou* podría tener el mismo significado que su equivalente *estai megas* en Test XII Lev 17,2, es decir, «crecerá en presencia del Señor». Cf. 1 Sm 2,21 *(emegalynthē).* Así lo interpreta H. Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk: Studien zur protolukanischen Theologie* (Lund 1945) 77. Sin embargo, da la impresión de que se pretende establecer un contraste con Lc 1,32, donde se afirma con relación a Jesús: *houtos estai megas* (= «Éste será grande»).

Una observación de R. Laurentin *(Structure et théologie de Luc I-II,* p. 36) parece extremadamente pertinente. En Lc 1,32 se usa *megas* en sentido absoluto; por otra parte, en la traducción de los LXX, el adjetivo *megas* sin complemento indica un atributo de Dios (cf. Sal 48,2 = 145,3; 86,10; 135,5); pero cuando se refiere al hombre, se le añaden diversos calificativos (cf. 2 Sm 19,33; Eclo 48,22). Y esto es lo que sucede con Juan. Su «grandeza» (cf. Lc 7,28) se mide aquí por su relación con el *Kyrios,* que, en este contexto, se refiere inequívocamente a Dios. La frase no alude en absoluto a Mal 3,1.

No beberá vino ni licor

La alusión al «nazireato» no puede ser más clara. Puede referirse a Nm 6,2-3: «Cuando un hombre o una mujer quiera hacer un voto especial al Señor, *voto de nazireato,* se abstendrá de vino y licor», o quizá a Jue 13,4-5, donde se advierte a la futura madre de Sansón: «Ten cuidado de no beber vino ni licor..., porque concebirás y darás a luz un hijo»; un niño que va a ser «nazireo», es decir, consagrado a Dios con voto —*nēzer,* en hebreo— y separado para el Señor. Según la presentación de Lucas, Juan va a aparecer con las características de «nazireo», como Sansón y como Samuel (cf. la adición de los LXX a 1 Sm 1,11: «no beberá vino ni licor, y no pasará la navaja por su cabeza»; también aparece esa adición en 4QSm[a]). En cuanto a 1 Sm 1,22, el texto hebreo de Qumrán dice: *nzyr ʿd ʿwlm kwl ymy [ḥyyw]* (= «nazireo para siempre, por todos los días de [su vida]»), con lo que presenta a Samuel explícitamente como *nāzîr;* los LXX no añaden esa precisión. Cf. F. M. Cross,

BASOR 132 (1953) 18. Ya hemos indicado repetidas veces la correspondencia entre los relatos de la infancia en Lucas y los primeros capítulos de 1 Sm; la alusión que acabamos de mencionar es una de tantas manifestaciones de esa dependencia. La descripción de Juan como «nazireo» está íntimamente relacionada con su función profética; cf. Lc 1, 76; 7,26-27.

La palabra griega *sikera,* que normalmente se traduce como «licor» (BAG, 758), puede dar lugar a interpretaciones equívocas. El término es una simple transcripción griega del arameo *šikrāʾ* —en hebreo, *šēkār;* en acádico, *šikaru*—, que se refiere a una bebida alcohólica distinta del vino; podría equivaler a nuestra actual «cerveza» —o incluso a una bebida tan española como la «sidra»—, pero tanto las materias primas de su elaboración en aquella época como las connotaciones culturales de su comercialización en nuestra sociedad no hacen muy aconsejable incorporar a la traducción del texto bíblico la terminología moderna.

Ya en el vientre de su madre

La traducción literal sería: «*desde* el vientre de su madre». De hecho, el códice W y algunas versiones latinas y siríacas leen *en koilia* (= «*en* el vientre», es decir, durante el período de gestación). Pero es claro que sustituir la preposición *ek* por *en* obedece a una corrección, cuyo propósito es suavizar la yuxtaposición de una frase preposicional y del adverbio *eti* (= «ya»). En el Antiguo Testamento, la expresión *ek/apo tēs koilias mētros* puede significar «desde el vientre de la madre (y en lo sucesivo)», por ejemplo, en Is 48,8; Sal 22,11, o también «en el vientre» —es decir, durante la gestación—, por ejemplo, en Jue 13,3-5; 16, 17; Is 44,2. Este último sentido parece evidente en nuestro caso, como se deduce de Lc 1,41. Hay que tener en cuenta, por otra parte, que la expresión puede tener un significado bastante más genérico, de alcance global; el sentido sería, entonces, que toda la existencia de Juan va a estar presidida por el favor de Dios. Más tarde, la especulación teológica interpretará esta frase como prueba de la santificación de Juan desde antes de su nacimiento (cf. Lc 1,41; véase, además, Denzinger/ Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum,* n. 790).

Quedará lleno de Espíritu Santo

La plenitud de Juan no va a consistir en una especie de madurez de la conciencia humana, sino precisamente en la posesión del Espíritu. En cuanto «nazireo», su vida va a estar enteramente consagrada al Señor; el Espíritu de Dios es el que va a llenar su existencia, en contrapunto con la bebida, de la que deberá abstenerse.

Estar «lleno de (del) Espíritu Santo» es una expresión típica de Lu-

cas (cf. Lc 1,41.67; Hch 2,4; 4,8.31; 9,17; 13,9) que denota el don de Dios como fuente de actividad creativa o como inspiración profética. Dado el papel de Juan en la teología de Lucas, que le presenta como una figura de transición, la plenitud del Espíritu significa que Juan Bautista participa ya de esa nueva manifestación de la presencia de Dios —la efusión del Espíritu Santo— que va a actuar como guía indiscutible durante el «tiempo de Jesús» y durante todo el «tiempo de la Iglesia». Ya en la introducción general (tomo I) expusimos con cierto detenimiento la función del Espíritu Santo en el sistema teológico de Lucas (cf. pp. 381-389).

v. 16. *Convertirá a muchos... al Señor su Dios*

Equipado con un espíritu y un poder profético, Juan va a ser un instrumento elegido por el Señor para convertir el corazón descarriado de Israel. En la expresión *pollous epistrepsei* resuenan las palabras de Mal 2,6: *pollous epestrepsen* (= «apartó a muchos» de la culpa). Cf. Eclo 48,10: «para restablecer las tribus de Israel». Una vez más se insinúa la temática de Elías, que Lucas ha introducido en su narración de la infancia, después de haberla desarrollado ampliamente en el cuerpo de la narración evangélica.

Israelitas

El texto dice literalmente: «hijos de Israel», fórmula típica del Antiguo Testamento (cf. Os 3,4-5; Miq 5,2; Eclo 46,10; 47,2) y frecuente en los Hechos de los Apóstoles (Hch 5,21; 7,23.37; 9,15; 10,36).

Al Señor su Dios

Afirmación explícita del sentido de *Kyrios* (= «Dios»).

v. 17. *Irá por delante del Señor*

Se cumplen las palabras de Mal 3,1: «Mirad, yo envío un mensajero a prepararme el camino». *Kyrios* se refiere a Dios.

Con el espíritu y poder de Elías

En el segundo libro de los Reyes, Elías, el tesbita, mientras cruza el río Jordán con Eliseo, ante la petición de éste: «Déjame en herencia dos tercios de tu espíritu», responde: «Si logras verme cuando me aparten de tu lado, lo tendrás» (2 Re 2,9-10; cf. Eclo 48,12). Y Eliseo ve a su maestro en el torbellino, e Israel se da cuenta de que Eliseo es el sucesor de Elías: «¡Se ha posado sobre Eliseo el espíritu de Elías!» (2 Re 2,15). El poder de Elías se manifiesta en su capacidad de hacer obras

portentosas (1 Re 17-18). Después de su confrontación con los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal, cuando hizo bajar fuego del cielo y después de haber purificado a Israel del influjo perverso de los ídolos (1 Re 18), Elías recibe un nuevo encargo; ahora deberá emprender una reforma (1 Re 19,15-18). En Mal 3,23, el profeta Elías es el mensajero de Dios, que será enviado «antes de que llegue el día del Señor, grande y terrible» (cf. Mal 3,2). Véase también Eclo 48,1-10.

En este sentido hay que interpretar las palabras del ángel a Zacarías: «Irá por delante del Señor». Cf. Lc 1,76.

En los primeros capítulos de Lucas, el estrecho paralelismo entre los episodios relativos a Juan y los que definen la personalidad de Jesús sugiere que Juan «va por delante» de Jesús, que también recibe el título de «el Señor» (Lc 1,43; 2,11); es decir, Juan sería el precursor de Jesús. Pero difícilmente se puede entender nuestro pasaje en este sentido, ya que el anuncio a Zacarías no alude, en absoluto, al nacimiento del otro niño. Además, ni en el Antiguo Testamento ni en la literatura judía precristiana se presenta a Elías como precursor del Mesías que ha de venir. Esta concepción es fruto de un desarrollo posterior, ya en época cristiana (cf. J. A. T. Robinson, *Elijah, John and Jesus).* Cf. Justino, *Dial.* 9,8; 49,1. A pesar de las lucubraciones de J. Jeremias (cf. TDNT 2.931), hay que dejar bien sentado el hecho de que tal noción no existía en la tradición precristiana; la figura de la que se habla en el primer libro de Henoc (Hen[et] 89,52; 90,31) puede referirse a Elías, pero, en cualquier caso, nunca se le presenta como precursor del Mesías. J. Starcky (RB 70, 1963, 497-498) ha estudiado un texto fragmentario, procedente de la cueva n. 4 de Qumrán, en el que se lee: *lkn ʾslḥ lʾlyh qd[m...]* (= «os enviaré a Elías an[tes...]»), y el texto se interrumpe. Como sugiere Starcky —y su postura es perfectamente razonable—, el texto puede ser una referencia a Mal 3,23; lo que no es cierto —ni mucho menos— es que haya que reconstruir esa laguna con la palabra *[msyḥʾ]* (= «Mesías»). Para otra interpretación de la precedencia de Elías, cf. Mc 9,10-13.

Para reconciliar a los padres con los hijos

Traducimos por «reconciliar» tanto la expresión hebrea *šûb leb* como su equivalente griega *epistrephein kardian (-as)* (= «convertir el [los] corazón [-es]). Hay que notar, con todo, el uso lucano del plural: *pateres, tekna* (= «padres», «hijos»), más cercano al texto masorético, ya que los LXX traducen toda la frase en singular. Las resonancias veterotestamentarias presentan a Juan como el continuador de la misión reformadora de Elías. Cf. P. Winter, *Lukanische Miszellen:* ZNW 49 (1958) 65-66.

Para enseñar a los rebeldes la sensatez de los justos

La misión de Juan va a tener también una vertiente relacionada con la «sabiduría». De hecho, en la literatura sapiencial israelita, la noción de *phronēsis* (= «sensatez») va frecuentemente asociada a la de *sophia* (= «sabiduría»). El texto de 4 Mac 1,18 agrupa las tres nociones: «sensatez», «sabiduría» y «rectitud».

Para preparar al Señor un pueblo bien dispuesto

«Preparar al pueblo» es una expresión bastante corriente en la literatura veterotestamentaria (cf., por ejemplo, Éx 19,10-11; 2 Sm 7,24). En este contexto de «preparación», la segunda parte de la frase, es decir, el participio *kateskeuasmenon,* parece una adición redundante, a no ser que se quiera poner un énfasis especial en la «disposición» del pueblo ante la llegada del día del Señor (Mal 3,23-24). Cf. Lc 1,76.

v. 18. *¿Cómo sabré?*

En paralelismo con la incredulidad de Abrahán (Gn 15,8), surge la pregunta de Zacarías. De hecho, el sacerdote sabe muy bien que, en tiempos pasados y en situaciones semejantes, el Señor se dignó ofrecer una señal; por ejemplo, la zalea de Gedeón (Jue 6,37-40), el retroceso del reloj, como signo de la curación de Ezequías (2 Re 20,8-11), el nacimiento de Emanuel (Is 7,11-16).

v. 19. *Yo soy Gabriel*

Lucas identifica al «ángel del Señor» con Gabriel, el personaje que se le presentó a Daniel «a la hora de la ofrenda vespertina» para explicarle la profecía de las setenta semanas (Dn 9,21; cf. 8,16). Gabriel es uno de los tres «ángeles» que aparecen en el Antiguo Testamento con nombre propio; los otros dos son: Miguel (Dn 10,13; 12,1) y Rafael (Tob 3,17). La literatura judía precristiana nos ofrece —aunque con ligeras variantes— otros cuatro nombres: Sariel, Uriel, Penuel y Baraquiel. Éstos son los «siete ángeles que están al servicio de Dios y tienen acceso ante el Señor de la gloria» (Tob 12,15; Hen[et] 20; Ap 8,2; véase J. T. Milik, *The Books of Enoch,* 152-156, aunque las etimologías propuestas no siempre son plenamente satisfactorias). La profusa angelología del judaísmo posexílico acudió a formas arcaicas para dar nombre a esta especie de personajes celestes. En concreto, utilizó nombres terminados en *-ēl* (= «Dios»), es decir, antiguas conformaciones teofóricas compuestas de un elemento variable y del nombre del antiguo dios cananeo, *ʾEl,* que ulteriormente se convirtió en una denominación del propio Dios de Israel, *Yhwh* (cf. la forma *ʾelōhîm).*

Gabrî'ēl no significa «hombre de Dios» o «Dios se ha mostrado fuerte» —como pretende R. E. Brown *(El nacimiento del Mesías,* pp. 277-279)—, sino «Dios es mi héroe» o «Dios es mi guerrero». Cf. J. A. Fitzmyer, CBQ 39 (1977) 438.

Él (Dios) me ha enviado

El texto original utiliza aquí la voz pasiva: «He sido enviado». Este empleo de la voz pasiva, como circunlocución para expresar el nombre o la actuación de Dios —la célebre «pasiva teológica»—, es muy común en la obra lucana. Cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 236.

Para que te dé esta buena noticia

Aparece por primera vez el verbo *euangelizesthai.* En opinión de K. H. Rengstorf *(Das Evangelium nach Lukas,* p. 22), hay que interpretarlo, sin más, como «predicar (o proclamar) el evangelio», lo cual querría decir que Zacarías fue el primer destinatario de la proclamación evangélica. Pero, como ya dijimos en la introducción general (tomo I, pp. 187ss), la reserva de Lucas en la utilización de la palabra *euangelion* hace muy sospechosa y altamente cuestionable esa interpretación.

v. 20. *Pues mira*

Sobre esta fórmula introductoria: *kai idou,* ya dimos anteriormente alguna indicación.

Te vas a quedar mudo, y no podrás hablar

Su propia mudez va a ser la señal que había pedido Zacarías y que le va a llevar a comprender el misterio. No hay la más mínima semejanza entre esta especie de milagro y los signos que realiza Jesús durante su ministerio público. Se trata de una señal punitiva relacionada —en cierto sentido— con los episodios narrados en Hch 5,1-10; 13,6-11.

Pero el hecho de la mudez de Zacarías encierra otro significado. Dios mismo cierra los labios del sacerdote para garantizar, al menos durante un cierto tiempo, el secreto de lo sucedido. Lo más probable es que Zacarías, además de mudo, quedara también sordo, ya que, en Lc 1,62, la gente tiene que «preguntarle por señas» qué nombre quiere dar a su hijo.

Hasta el día

El término original es *kairos,* que tiene un matiz específico de «momento oportuno y predeterminado» dentro del plan de Dios. Cf. Lc 12, 56; 18,30; 19,44; 21,8.24; Hch 1,7; 3,20; 17,26.

En que esto suceda

Lucas utiliza aquí el verbo *plēroun* con referencia a las palabras *(logoi)* del mensajero. Es precisamente el mismo verbo empleado en Lc 4,21 para indicar que la palabra profética de Isaías (Is 61,1-2) ha tenido su «cumplimiento»: «Hoy, en vuestra presencia, se ha cumplido este pasaje», y en Lc 24,44 vuelve a aparecer la misma terminología: «A esto me refería —dice Jesús— cuando, estando todavía con vosotros, os dije que todo lo escrito en la ley de Moisés y en los profetas y salmos acerca de mí tenía que cumplirse».

En su anuncio, Gabriel ha hecho una alusión clara al designio salvífico de Dios, a una historia de salvación, pero Zacarías no ha comprendido la profundidad y el alcance de esa «buena noticia».

v. 21. *El pueblo estaba aguardando*

Según la narración de Lucas, hay que suponer, por una parte, que Zacarías estaba sólo en el santuario, y por otra, que no debía demorarse demasiado tiempo para evitar que el pueblo se pusiera nervioso. Al parecer, Lucas ignora —o se salta— las prescripciones de la Misná *(Tam.* 5,4-6; 6,1-3; 7,1-2) sobre la obligación de que sean varios los sacerdotes que realicen simultáneamente la ofrenda. Otro precepto de la Misná *(Yom.* 5,1), relacionado con el «día de la Expiación», prohíbe al sumo sacerdote que prolongue innecesariamente su función litúrgica en el santo de los santos, «no sea que provoque ansiedad en Israel». Lo que no sabemos es si este precepto era también válido para la oblación «diaria» *(tamid)* del incienso.

v. 22. *No podía hablarles*

Las disposiciones de la Misná *(Tam.* 7,2) preveían que los sacerdotes, al salir del santuario, una vez terminada la ofrenda, pronunciaran al unísono la bendición sacerdotal (Nm 6,24-26) sobre todo el pueblo congregado en los atrios. En este episodio, dado el carácter y el contenido de la visión, Lucas se ve obligado a reducir el número de sacerdotes a uno solo (= Zacarías). Y cuando el sacerdote sale, por fin, del santuario, resulta que es incapaz de articular una sola palabra de bendición.

Ellos comprendieron que había tenido una visión

¿Cómo llegaron a comprenderlo? En realidad, Lucas no da la más mínima indicación. Sea como sea, la pregunta es absolutamente irrelevante para comprender el sentido del episodio. Cf. Flavio Josefo, *Ant.* XIII, 10,3, nn. 282-283.

Seguía mudo

El adjetivo griego *kōphos* significa «estúpido», «torpe», y en sentido figurado, «mudo» y «sordo». En este caso concreto, y dado el contexto en que se encuentra, el significado más lógico es «mudo», y así lo interpretan, por lo general, los diccionarios griegos (cf. BAG, 463). Pero, por otra parte, la indicación de Lc 1,62: «por señas le preguntaban al padre cómo quería que se llamase (el niño)», parece suponer que Zacarías tampoco podía oír. Por consiguiente, tal vez debiera traducirse ese adjetivo por «sordomudo».

v. 23. *Al terminar sus días de servicio*

Traducida literalmente, la frase sonaría así: «Y sucedió (que), cuando terminaron los días de su servicio, volvió...». Encontramos una vez más esa construcción narrativa —*kai egeneto*...— característica del estilo de Lucas. En este caso, la fórmula está ligeramente modificada: al *kai egeneto* expletivo sigue una frase temporal introducida por la conjunción *hōs,* y la construcción se cierra con un verbo en indicativo *(apēlthen)* sin la conjunción *kai,* como ya hemos indicado.

La duración de las funciones sacerdotales era, como ya hemos dicho, de una semana. Para indicar que ese período ha llegado a término, Lucas emplea el verbo *pimplanai* (= «llenar», «completar»), que, en acusado contraste con el verbo *plēroun* que aparece en el v. 20, no tiene ninguna connotación de «cumplimiento», especialmente en sentido teológico.

Volvió a casa

Como ya indicamos en el comentario general a las narraciones de la infancia, algunos episodios concretos terminan con una especie de fórmula —«conclusión A», en los episodios 1.2.3.5.7.8— que marca el final de la narración. Así sucede en este pasaje, igual que en Lc 1,38.56; 2,15. 20.39.51.

En cuanto a la localización de la residencia de Zacarías, el relato no da ninguna indicación concreta. Lo único que sabemos —y eso como deducción del dato que se da de pasada en Lc 1,39— es que no residía en Jerusalén, sino en «la sierra», en «un pueblo de Judea» (Lc 1,39).

v. 24. *Poco después concibió Isabel*

El núcleo fundamental del anuncio (Lc 1,13) se cumple en esta afirmación explícita del hecho de la concepción. Comparado con 1 Sm 1,19-20, el texto de Lucas es mucho más conciso, pero el paralelismo es indiscu-

tible. La mención del embarazo de Isabel prepara no sólo el anuncio, sino también la señal que va a recibir María en Lc 1,36.

Estuvo cinco meses sin salir

El dato hace referencia a los cinco primeros meses del embarazo de Isabel. La indicación no deja de ser enigmática. ¿Por qué habría de recluirse una mujer durante los cinco primeros meses de su gestación? Que sepamos, el judaísmo palestinense no tenía usos particulares que impusieran esa práctica.

El aislamiento de Isabel tiene una función preparatoria del episodio siguiente, en el que María se va a enterar, precisamente por las palabras del ángel, de que su prima está en estado. Hay que añadir, por otra parte, una motivación implícita en el versículo siguiente. Con Isabel recluida en casa y su marido mudo, el secreto está garantizado hasta que llegue el día en que, según el designio histórico-salvífico de Dios, haya de manifestarse públicamente.

v. 25. *Así es como me ha tratado el Señor*

Es una articulación verbal de la profunda alegría interna experimentada por Isabel al comprobar que Dios le ha quitado la afrenta que ensombrecía su feminidad. En el ensimismamiento de la futura madre no sólo resuena la exultación de Sara: «Dios me ha hecho bailar de alegría, y el que se entere bailará conmigo» (Gn 21,6), y el comentario de Raquel: «Dios ha retirado mi afrenta» (Gn 30,23), sino que se anuncia el gozo de María. Es verdad que Isabel no estalla en un *Magnificat,* pero su mente se ha iluminado y su corazón ha comprendido lo que realmente significa esa actuación de Dios.

El *hoti* inicial, que sigue al participio *legousa,* es problemático. Lo más lógico parece ser interpretarlo como *hoti* «explicativo» —equivalente a nuestros dos puntos (:)— y no en sentido «causal», como lo traduce la Vulgata (= *quia).* Atribuir a *hoti* un matiz de causalidad implicaría considerar todo el versículo como la razón por la que Isabel se encerró en casa. Véanse, con todo, las reflexiones de P. Winter, *«Hoti» «recitativum» in Lc 1,25.61; 2,23:* HTR 48 (1955) 213-216.

Que ahora se ha preocupado

La forma griega *epeiden* significa «miró», «fijó su mirada», y expresa el cuidado, la preocupación de Dios por la raza humana. Como no lleva un complemento pronominal y va seguido de infinitivo, hay que interpretarlo en sentido absoluto; el infinitivo, en este caso, tiene valor de finalidad.

La vergüenza

Como ya apuntábamos antes, en la mentalidad judía la esterilidad —o, en general, el no tener hijos— se consideraba como una afrenta, como una verdadera desgracia. Véase la «nota» exegética al v. 7. Cf., además, Gn 30,23.

BIBLIOGRAFIA GENERAL
sobre los relatos de la infancia

Audet, J.-M., *Autour de la théologie de Luc I-II:* ScEccl 11 (1959) 409-418.

Bornhäuser, K., *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu: Versuch einer zeitgenössischen Auslegung von Matthäus 1 und 2 und Lukas 1-3* (Gütersloh 1930).

Box, G. H., *The Gospel Narratives of the Nativity and the Alleged Influence of Heathen Ideas:* ZNW 6 (1905) 80-101.

Brown, R. E., *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke* (Nueva York 1977). Trad. española: *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982) 229-523.

Brunner-Traut, E., *Die Geburtsgeschichte der Evangelien im Lichte ägyptologischer Forschungen:* ZRGG 12 (1960) 97-111.

Burrows, E., *The Gospel of the Infancy and Other Biblical Essays* (Londres 1940) 1-58.

Daniélou, J., *The Infancy Narratives* (Nueva York 1968).

Derret, J. D. M., *Further Light on the Narratives of the Nativity:* NovT 17 (1975) 81-108.

Dibelius, M., «Jungfrauensohn und Krippenkind: Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium», en *Botschaft und Geschichte* I (Tubinga 1953) 1-78.

Dignath, W., *Die lukanische Vorgeschichte* (Gütersloh 1971).

Erdmann, G., *Die Vorgeschichten des Lukas- und Matthäus-Evangeliums und Vergils vierte Ekloge* (Gotinga 1932).

Feuillet, A., *Jésus et sa mère, d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après Saint Jean* (París 1974).

— *Quelques observations sur les récits de l'enfance chez St. Luc:* «Esprit et vie» 82 (1972) 721-724.

Ford, J. M., *Zealotism and the Lukan Infancy Narratives:* NovT 18 (1976) 280-292.

Gaechter, P., *Maria im Erdenleben: Neutestamentliche Marienstudien* (Innsbruck ^{3}1955).

George, A., *La parallèle entre Jean-Baptiste et Jésus en Lc 1-2,* en *Hom. al R. P. Beda Rigaux,* eds. A. Descamps/A. de Halleux (Gembloux 1970) 147-171.
Glöckner, R., *Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas* (Maguncia 1976) 68-124.
Goulder, M. D./M. L. Sanderson, *St. Luke's Genesis:* JTS 8 (1957) 12-30.
Gressmann, H., *Das Weihnachtsevangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht* (Gotinga 1914).
Isaacs, M. E., *Mary in the Lucan Infancy Narrative:* «Way», Suppl. 25 (1975) 80-95.
Kraaft, E., «Die Vorgeschichte des Lukas: Eine Frage nach ihrer sachgemässen Interpretation», en *Zeit und Geschichte* (Hom. a Rudolf Bultmann), ed. E. Dinkler (Tubinga 1964) 217-223.
Lagrange, M.-J., *Le récit de l'enfance de Jésus dans St. Luc:* RB 4 (1895) 160-185.
Laurentin, R., *Structure et théologie de Luc I-II* (París 1957).
— *Traces d'allusions étymologiques en Luc 1-2:* Bib 37 (1956) 435-456; 38 (1957) 1-23.
Leaney, R., *The Birth Narratives in St. Luke and St. Matthew:* NTS 8 (1961-1962) 158-166.
Machen, J. G., *The Origin of the First Two Chapters of Luke:* «Princeton Theological Review» 10 (1912) 212-277.
MacNeill, H. L., *The «Sitz im Leben» of Luke 1:5-2:20:* JBL 65 (1946) 123-130.
Mann, C. S., «The Historicity of the Birth Narratives», en *Historicity and Chronology in the New Testament* (Londres 1965) 46-58.
Meagher, G., *The Prophetic Call Narrative:* ITQ 39 (1972) 164-177.
Minear, P. S., *The Interpreter and the Nativity Stories:* TTod 7 (1950-1951) 358-375.
— «Luke's Use of the Birth Stories», en *Studies in Luke-Acts,* 111-130.
Muñoz Iglesias, S., *Estructura y teología de Lucas I-II:* EstBíb 17 (1958) 101-107.
— *El evangelio de la infancia de San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos:* EstBíb 16 (1957) 329-382.
— *Midrás y evangelios de la infancia:* EstEcl 47 (1972) 331-359.
Neirynck, F., *L'évangile de Noël selon St. Luc:* «Études religieuses» 749 (París 1960).
— *Visitatio B. M. V.: Bijdrage tot de Quellenkritik van Lc. 1-2:* «Collationes brugenses et gandavenses» 6 (1960) 387-404.
Nellessen, E., *Zu den Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas:*

Bericht über neuere deutschsprachige Literatur: TTZ 78 (1969) 305-309.
Norden, E., *Die Geburt des Kindes: Geschichte einer religiösen Idee* (Stuttgart 1924; reimpreso en Darmstadt 1958).
Oliver, H. H., *The Lucan Birth Stories and the Purpose of Luke-Acts:* NTS 10 (1963-1964) 202-226.
Räisänen, H., *Die Mutter Jesu im Neuen Testament* (Helsinki 1969).
Riedl, J., *Die Vorgeschichte Jesu: Die Heilsbotschaft von Mt 1-2 und Lk 1-2* (Stuttgart 1968).
Ruddick, C. T., Jr., *Birth Narratives in Genesis and Luke:* NovT 12 (1970) 343-348.
Sahlin, H., *Der Messias und das Gottesvolk: Studien zur protolukanischen Theologie* (Upsala 1945) 63-342.
Salazar, A. M., *Questions about St. Luke's Sources:* NovT 2 (1957-1958) 316-317.
Schelkle, K. H., «Die Kindheitsgeschichte», en *Wort und Schrift: Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments* (Düsseldorf 1966) 59-75.
Schierse, F. J., *Weihnachtliche Christusverkündigung: Zum Verständnis der Kindheitsgeschichten:* BibLeb 1 (1960) 217-222.
Schürmann, H., «Aufbau, Eigenart und Geschichteswert der Vorgeschichte, LK 1-2», en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf 1968) 198-208.
Songer, H. S., *Luke's Portrayal of the Origins of Jesus:* RevExp 64 (1967) 453-463.
Staudinger, J., *Testis «primarius» evangelii secundum Lucam:* VD 33 (1955) 65-77, 129-142.
Sträter, P., *De probabili origine historiae infantiae Christi:* VD 25 (1947) 321-327.
Tatum, W. B., *The Epoch of Israel: Luke i-ii and the Theological Plan of Luke-Acts:* NTS 13 (1966-1967) 184-195.
Thompson, P. J., *The Infancy Gospels of St. Matthew and St. Luke Compared:* SE I (1959) 217-222.
Turner, N., *The Relation of Luke i and ii to Hebraic Sources and to the Rest of Luke-Acts:* NTS 2 (1955-1956) 100-109.
Usener, H., *Geburt und Kindheit Christi:* ZNW 4 (1903) 1-21.
Vögtle, A., «Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte», en *Das Evangelium und die Evangelien: Beiträge zur Evangelienforschung* (Düsseldorf 1971) 43-56.
Wickings, H. F., *The Nativity Stories and Docetism:* NTS 23 (1976-1977) 457-460.

Wilson, R. M., *Some Recent Studies in the Lucan Infancy Narratives:* SE I (1959) 235-253.

Winter, P., *The Cultural Background of the Narrative in Luke I and II:* JQR 45 (1954-1955) 159-167, 230-242, 287.

— *Lukanische Miszellen:* ZNW 49 (1958) 65-77.

— *The Main Literary Problem of the Lucan Infancy Story:* ATR 40 (1958) 257-264.

— *«Nazareth» and «Jerusalem» in Luke chs. i and ii:* NTS 3 (1956-1957) 136-142.

— *On Luke and Lucan Sources: A Reply to the Reverend N. Turner:* ZNW 47 (1956) 217-242.

— *On the Margin of Luke I, II:* ST 12 (1958) 103-107.

— *The Proto-source of Luke I:* NovT 1 (1956) 184-199.

— *Some Observations on the Language in the Birth and Infancy Stories of the Third Gospel:* NTS 1 (1954-1955) 111-121.

— *Two Notes on Luke I, II with Regard to the Theory of «Imitation Hebraisms»:* ST 7 (1953) 158-165.

Bibliografía sobre 1,5-25

Badham, F. P., *The Integrity of Luke i. 5-11:* ExpTim 8 (1896-1897) 116-119.

Baltzer, K., *The Meaning of the Temple in the Lukan Writings:* HTR 58 (1965) 263-277.

Benoit, P., *L'enfance de Jean-Baptiste selon Luc i:* NTS 3 (1956-1957) 169-194.

Dubois, J.-D., *La figure d'Élie dans la perspective lucanienne:* RHPR 53 (1973) 155-176.

Milik, J. T. (con la colaboración de M. Black), *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4* (Oxford 1976).

O'Fearghail, F., *The Literary Forms of LK 1,5-25 and 1,26-38:* «Marianum» 43 (1981) 321-444.

Peretto, E., *Zaccaria Elisabetta Giovanni visti dal primo lettore di Luca (cap. I):* «Marianum» 40 (1978) 350-370.

Scott, R. B. Y., *The Expectation of Elijah:* CJRT 3 (1926) 1-13.

Winter, P., *Hoti «recitativum» in Lc 1,25.61; 2,23:* ZNW 46 (1955) 261-263; cf. HTR 48 (1955) 213-216.

2. *ANUNCIO DEL NACIMIENTO DE JESUS* (1,26-38)

[26] Al sexto mes, envió Dios al ángel Gabriel a una ciudad de
Galilea, que se llamaba Nazaret, [27] a una virgen prometida a
un hombre de la estirpe de David, de nombre José. La virgen
se llamaba María. [28] El ángel, entrando adonde estaba ella, le
dijo:
—¡Dios te salve, favorecida! El Señor está contigo.
[29] María se turbó al oír estas palabras, preguntándose qué
podría significar aquel saludo. [30] El ángel le dijo:
—No temas, María, porque Dios te ha otorgado su favor.
[31] Mira, vas a concebir, y darás a luz un hijo; y le pondrás de
nombre Jesús. [32] Será grande, será llamado Hijo del Altísimo,
y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre. [33] Reinará
para siempre en la casa de Jacob, y su reinado no tendrá fin.
[34] María dijo al ángel:
—¿Cómo podrá suceder eso, ya que no tengo relaciones
con un hombre?
[35] El ángel le contestó:
—El Espíritu Santo bajará sobre ti, y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra. Por eso, el niño que va a nacer será santo, y será llamado Hijo de Dios.
[36] Ahí tienes a tu
pariente Isabel; a pesar de su vejez, ha concebido un hijo, y
la que decían que era estéril está ya en su sexto mes;
[37] porque *para Dios no hay nada imposible* [a].
[38] María dijo entonces:
—Yo soy la esclava del Señor. Cúmplase en mí lo que has dicho.

Y el ángel la dejó.

[a] Gn 18,14 (LXX).

El segundo episodio de la narración lucana de la infancia es paralelo al primero, sólo que con un cambio de destinatario. Mientras que el anuncio del nacimiento maravilloso de Juan se dirige al padre, el nacimiento extraordinario de Jesús se anuncia a la madre. Las coincidencias fundamentales de este paralelismo pueden apreciarse en el esquema general que ya presentamos anteriormente, al hablar de la estructura de las narraciones de la infancia. Para un estudio comparativo más detallado, véase R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías,* pp. 306-309.

Igual que en el episodio precedente, también aquí se perciben con toda claridad los cinco elementos básicos del esquema de «anuncio» que, en el Antiguo Testamento, caracteriza este tipo de narraciones:

1. Entrada en escena del mensajero (1,28).
2. Perplejidad de María (1,29).
3. Mensaje celeste (1,30-33): el mensajero saluda a María por su nombre y le invita a la tranquilidad (1,30b), le anuncia que va a concebir y dar a luz un hijo (1,31a), le indica el nombre que deberá poner al niño (1,31b) y le describe los rasgos principales de su personalidad (1,32-33).
4. Objeción de María (1,34bc).
5. Respuesta y señal: María concebirá virginalmente; su prima Isabel, aunque ya anciana, también ha concebido un hijo (1,35b-37).

Todo esto quiere decir que Lucas ha tomado ciertos elementos de la tradición sobre el nacimiento de Jesús no sólo en su estadio prelucano, sino incluso en la forma anterior al Evangelio según Mateo. Con esos elementos, Lucas ha estructurado su propio anuncio del nacimiento de Jesús a base de un modelo típicamente veterotestamentario, y a imitación del relato con que la fuente derivada del Bautista presentaba el anuncio del nacimiento de Juan. La reelaboración lucana de esta fuente, cuyos materiales son claramente perceptibles en Lc 1,5-24a y que vuelven a reaparecer a partir de Lc 1,57, ha llevado a Lucas a introducir entre estos dos bloques narrativos su propio anuncio del nacimiento de Jesús.

Por otra parte, ya hemos hablado anteriormente de una especie de «historiografía imitativa». Pues bien, si se admite que este recurso literario está presente en la narración lucana —hasta el punto de que el anuncio de la concepción y del nacimiento de Jesús refleja los relatos veterotestamentarios referentes a Ismael, Isaac, Sansón y Samuel—, surge espontáneamente la cuestión del auténtico valor histórico de la nararción de Lucas. Hay que reconocer que el problema es suficientemente espinoso.

Una dificultad complementaria deriva del hecho de que ya el propio evangelista Mateo —con independencia de Lucas— refleja una tradición sobre el anuncio celeste del nacimiento de Jesús antes de que María y José vivieran juntos y sobre la concepción virginal de Jesús debida a una intervención del Espíritu Santo. Con todo, entre las dos narraciones hay una serie de diferencias extraordinariamente significativas. Por ejemplo, en Mateo, el destinatario del anuncio es José, mientras que, en Lucas, el mensaje va dirigido a María. En la narración de Mateo, en la que no se hace mención de Nazaret hasta Mt 2,23, parece lógico pensar que José, a la hora del anuncio, se encuentra en Belén; en cambio, en Lucas se afirma explícitamente que María se encuentra en «una ciudad de Galilea que se llamaba Nazaret» (Lc 1,26). La estructura del episodio, en la versión de Mateo, no sigue el esquema veterotestamentario más que en algún detalle suelto; por el contrario, el relato de Lucas es un calco formal de la estructura típica con la que el Antiguo Testamento presenta esta clase de narraciones. Una primera conclusión es que los dos evangelistas, aunque deudores de la tradición precedente, han compuesto su narración a base de modelos distintos: Mateo encuadra el anuncio en un ambiente veterotestamentario de «sueños», mientras que Lucas sigue un modelo del Antiguo Testamento de corte decididamente literario.

¿Qué sucedió realmente, desde el punto de vista histórico? Imposible saberlo. Ciertos autores, como J.-P. Audet (*L'Annonce à Marie:* RB 63, 1956, 355) y J. McHugh (*The Mother of Jesus in the New Testament,* Garden City, N. Y. 1975, 128), han aventurado la idea de que la narración de Lucas bien pudiera ser un modo de presentar una experiencia interna de María, de orden espiritual y absolutamente privada. La explicación entra dentro de lo posible. Pero lo verdaderamente importante en este caso es centrar la aten-

ción en el mensaje propiamente dicho, con su descripción del personaje. La posibilidad o imposibilidad de determinar con toda precisión el carácter histórico de los detalles es totalmente secundario. La intención fundamental de Lucas, al contar esos episodios —y precisamente de esa manera, es decir, en acusado paralelismo—, no es otra que describir la identidad de los personajes centrales. El anuncio celeste de un nacimiento maravilloso revela, en el caso de Zacarías, la misión específica de su hijo Juan, y en el caso aún más espectacular de María, se le anuncia el futuro mesiánico y la personalidad única de su hijo Jesús.

El episodio que nos ocupa, es decir, el anuncio de la concepción y nacimiento de Jesús, se puede dividir en tres secciones: *a)* circunstancias y personajes (vv. 26-27); *b)* el mensaje propiamente dicho (vv. 28-37), y *c)* respuesta de María (v. 38).

a) *Circunstancias y personajes* (vv. 26-27)

Para anunciar el nacimiento y la concepción de Jesús, Lucas escoge el mismo mensajero celeste, es decir, Gabriel (Lc 1,26). La indicación temporal del acontecimiento —«al sexto mes»— es un indicio claro de composición lucana. De esta manera, el episodio queda perfectamente ligado con la conclusión del pasaje precedente, donde Lucas ha introducido una reelaboración personal de los materiales vinculados con el Bautista (cf. Lc 1,24b-25).

El relato contiene un elemento verdaderamente nuevo: la presentación de María como «una virgen» Este elemento descriptivo no se puede entender como una derivación de Is 7,14, a pesar de las opiniones de G. Schneider *(Das Evangelium nach Lukas,* p. 49), G. Voss *(Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen,* pp. 65-81) y otros muchos. Los únicos paralelos posibles de esta narración lucana con el pasaje de Is 7,10-17 son los siete siguientes: «casa de David» (Lc 1,27; cf. Is 7,13), «el Señor» (Lc 1,28; cf. Is 7,10), «virgen» (Lc 1,27; cf. Is 7,14 [LXX]), «vas a concebir» (Lc 1,31; cf. Is 7,14 [LXX]), «darás a luz un hijo» (Lc 1,31; cf. Is 7,14), «le pondrás de nombre» (Lc 1,31; cf. Is 7,14), «en la casa» (Lc 1,33; cf. Is 7,17). El caso es que todas estas expresiones aparecen en otros muchos episodios del Antiguo Testamento y a veces con mucha más insistencia, como explicaremos en las respectivas «notas» exegéticas. En realidad, la descripción de

María en Lc 1,27 se parece mucho más a Dt 22,23 que a Is 7,14. Por otra parte, la tradición de la virginidad de María, antes del nacimiento de Jesús, se encuentra también en el Evangelio según Mateo (Mt 1,18-25). Es más, el primero que relacionó la condición «virginal» de María con la forma griega de Is 7,14 fue precisamente Mateo. Sería entonces muy poco ortodoxo importar esta idea teológica de Mateo y explotarla para interpretar la presentación de Lucas. Por otra parte, es el propio Mateo el que ratifica la conexión con Is 7,14, mediante una fórmula de «cumplimiento» y la cita explícita del texto de Isaías; de modo que un relato que, ya de por sí, afirma la concepción virginal queda poderosamente reforzado por la cita profética, que adquiere en él su expreso cumplimiento.

b) *El mensaje propiamente dicho* (vv. 28-37)

La primera palabra del mensajero es un saludo: *chaire* (= «alégrate», «salve», «Dios te salve»).

Ha habido quienes han propuesto que la forma original de Lucas comprendía únicamente los vv. 28-33, mientras que el resto —la pregunta de María y la tranquilizadora respuesta del mensajero (vv. 34-35)— fue añadido en un estadio ulterior de la composición. Entre los que propugnan esta teoría hay que contar a A. von Harnack *(Zu Lk 1,34-35:* ZNW 2, 1901, 53-57), a R. Bultmann (cf. HST 295), que considera los vv. 34-37 como «una adición secundaria», y a F. C. Grant, que ve en el v. 34c una «glosa introducida por la especulación ulterior en torno a la doctrina de la concepción virginal», una «glosa indudablemente muy antigua, pero debida a un copista mediocre, sin la calidad literaria del propio Lucas» *(Where Form Criticism and Textual Criticism Overlap:* JBL 59, 1940, 18-21). En cualquier caso, la ausencia de los vv. 34-35 en el anuncio de la concepción de Jesús supondría el uso normal de las relaciones conyugales.

Pero el hecho de que estos versículos aparecen en todos los manuscritos griegos del Evangelio según Lucas (cf. B. Brinkmann, *Die Jungfrauengeburt und das Lukasevangelium:* Bib 34, 1953, 327-332) y su estilo es incuestionablemente lucano (cf. V. Taylor, *The Historical Evidence for the Virgin Birth,* Oxford 1920, 40-87). Surge así una nueva pregunta: ¿Se podría pensar que fue el propio Lucas el que añadió estos versículos a una primitiva redacción del

anuncio, en la que faltaba esa instancia dialógica? Para apoyar esa hipótesis se han aducido los argumentos siguientes:

1) La perfecta continuidad narrativa entre los vv. 30-33 y los vv. 36-37, sin la interrupción que suponen los vv. 34-35.

2) La ausencia de un estricto paralelismo entre el caso de Zacarías, cuya pregunta (Lc 1,18) se resuelve con una señal punitiva (Lc 1,20), y los reparos de María (Lc 1,34), que quedan disipados con una palabra de apertura al misterio y con una señal tranquilizadora (Lc 1,35-36).

3) La innecesaria repetición tautológica de títulos paralelos: «Hijo del Altísimo» (Lc 1,32) e «Hijo de Dios» (Lc 1,35).

4) El diverso carácter cristológico de esos dos títulos, ya que el primero —«Hijo del Altísimo»— refleja una cristología de corte palestinense, mientras que el segundo —«Hijo de Dios»— tiene acentos más bien helenísticos.

Con todo, hay un hecho fundamental que hay que tener en cuenta. Y es que el esquema veterotestamentario de esta clase de anuncios reclama como elemento estructural, imprescindible para el funcionamiento del modelo, la pregunta u objeción del destinatario. Por eso la configuración más elemental del episodio requiere imperiosamente la presencia de los vv. 34-35. Además, en la confrontación entre Gabriel y Zacarías hay otros motivos literarios —por ejemplo, la mudez del vidente (cf. Dn 10,15)—, que estarían fuera de lugar en este episodio. A lo que, naturalmente, hay que añadir la manifiesta superioridad que se revela en el propio paralelismo de la composición. Por último, no se puede decir, sin más, que el título «Hijo de Dios» tenga un carácter fundamentalmente helenístico, ya que, en un texto arameo de origen palestinense descubierto en la cueva n.° 4 de Qumrán, esta denominación —que hemos considerado como cristológica— aparece en estrecho paralelismo con la otra designación ya mencionada, «Hijo del Altísimo» (cf. la «nota» exegética al v. 32).

En conclusión, no hay ningún motivo determinante para impugnar el carácter unitario de los vv. 28-37. R. Bultmann piensa que «es absurdo que una novia como María haga una pregunta como la formulada en Lc 1,34» (cf. HST, p. 295). En mi opinión, no

parece tan absurdo que una joven que sólo está «prometida» y que aún no convive con su marido pueda hacer semejante pregunta.

El anuncio contenido en los vv. 28-37 es una expresiva declaración, en dos tiempos, en la que el mensajero celeste descubre ante los ojos atónitos de María la extraordinaria personalidad del hijo que ella misma va a dar a luz y la maravillosa actuación divina que va a dar origen a esa existencia incomparablemente única. El pasaje es fundamentalmente cristológico; sus connotaciones mariológicas son sólo secundarias. El significado profundo es que la personalidad de Jesús es plenamente humana y, al mismo tiempo, absolutamente divina, porque viene de Dios. Precisamente esa actuación de Dios es la que establece un cierto paralelismo entre Isabel y María. En la anciana estéril, la intervención divina borra la vergüenza de la infecundidad, dando un hijo que será un enviado del Señor, un profeta que preparará sus caminos; en la joven virgen, la acción de Dios va a potenciar maravillosamente la condición virginal transformándola en una espléndida maternidad, que va a dar a luz un hijo que será el sucesor y heredero de David, el Hijo de Dios. Será «grande» —título aplicado a Dios en los LXX (cf. la «nota» exegética a Lc 1,15)— y se llamará Hijo del Altísimo, se sentará en el trono de David, su padre, y su reinado no tendrá fin. Así se describe, en un primer estadio, la personalidad del niño. Una nueva oleada completa la identificación: será «santo», «Hijo de Dios». Si la concepción de Juan requería una maravillosa intervención divina, la concepción de Jesús, por fuerza del paralelismo de superioridad, tiene que requerir una actuación de Dios infinitamente más impresionante, como la maternidad de una virgen.

La concepción de Jesús va a tener lugar por una actuación del Espíritu Santo, que bajará sobre María; por la fuerza del Altísimo, que cubrirá a la madre con su sombra; por eso, Jesús será «el Hijo de Dios» (Lc 1,35). El lenguaje es eminentemente figurativo. Ninguno de los dos verbos, ni *eperchesthai* (= «bajar sobre») ni *episkiazein* (= «cubrir con la sombra»), tiene connotaciones directamente relacionadas con el hecho de la concepción y mucho menos cualquier clase de implicación de tipo sexual; jamás se usan en contextos con esas o parecidas características. Las expresiones son de carácter únicamente figurativo, que intentan describir la misteriosa

intervención del Espíritu Santo y la fuerza sobrenatural que va a dar consistencia a la sucesión dinástica de David, personificada en Jesús, y va a consagrar esa personalidad única con la real y verdadera filiación divina.

Por mera asociación verbal, viene a la mente la referencia de Pablo a la actuación del Espíritu cuando, en una alusión al nacimiento de Isaac, define a este personaje como «el que nació por el Espíritu» (Gál 4,29), un detalle que no aparece en el libro del Génesis. Pero, desde luego, aquí no se trata de una intervención divina que implique, ni remotamente, una concepción virginal.

Hace ya unos años escribí un artículo sobre este tema de la concepción virginal de Jesús en el Evangelio según Lucas (*The Virginal Conception of Jesus in the New Testament:* TS 34, 1973, 567-570), en el que me preguntaba si las palabras de Lucas, en sí mismas y prescindiendo de posibles influjos de la presentación de Mateo, en la que el anuncio a José afirma explícitamente la concepción virginal de Jesús, no podrían significar simplemente que María iba a tener un hijo, según las leyes normales de la biología humana. En este caso, el papel del Espíritu consistiría en dotar al niño de un carácter particular perfectamente adecuado a su título o a su condición de Hijo de Dios. En el fondo sigo manteniendo esa convicción, es decir, que Lc 1,35 puede admitir ese significado; aunque estoy de acuerdo con R. E. Brown en que el paralelismo de superioridad que caracteriza el anuncio del nacimiento de Jesús, con respecto al nacimiento de Juan, exige que, en el caso de Jesús, la intervención divina, precisamente por referirse a la potencia creativa del Espíritu Santo, tenga que tener como resultado una concepción mucho más extraordinaria, o sea, una concepción virginal (cf. R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías,* pp. 305ss; *Luke's Description of the Virginal Conception:* TS 35, 1974, 360-362).

Los dos momentos del mensaje celeste dirigido a María describen la personalidad de Jesús y los rasgos fundamentales de su misión futura. Vamos a explicar someramente cada uno de estos dos momentos descriptivos.

1. Primer tiempo (vv. 32-33).

El carácter extraordinario de la personalidad de Jesús se expresa en términos de su vinculación davídica y de su función mesiánica.

Las alusiones al oráculo de Natán (2 Sm 7) son inconfundibles, como se desprende de una sumaria comparación de los dos textos:

2 Sm 7,9:	«te daré un gran nombre»	Lc 1,32:	«será grande»
7,13:	«su trono real»	1,32:	«el trono de David, su padre»
7,14:	*«él será para mí un hijo»*	1,32:	«Hijo del Altísimo»
7,16:	«tu casa y tu reino»	1,33:	«reinará para siempre en la casa de Jacob»

Pero, a pesar de esas correspondencias con 2 Sm, la redacción lucana parece reflejar, más bien, la versión posexílica de ese mismo oráculo, tal como se reproduce en 1 Cr 17,11-14. Mientras que 2 Sm habla de «hijo» con significado colectivo —es decir, con referencia a toda una dinastía—, el primer libro de las Crónicas es mucho más específico y estrecha el significado de la descendencia de David, reduciéndola expresamente a *«uno* de tus hijos» (1 Cr 17,11).

La identificación de Jesús como el Mesías davídico, el verdadero descendiente de David, está en perfecta consonancia con las expectativas mesiánicas del judaísmo palestinense precristiano. Pero hay que señalar, al mismo tiempo, que la literatura judía precristiana nunca atribuye al Mesías que ha de venir el título explícito de «Hijo de Dios». El texto más afín a esta concepción se encuentra en un manuscrito de Qumrán (4QFlor 10-13; cf. DJD 5.53), en el que, después de unas cuantas citas de 2 Sm 7,11-14, se identifica al personaje llamado «mi hijo» (2 Sm 7,14) como «el retoño de David», que surgirá en los últimos días, tomará posesión del trono de David y salvará a Israel. Aunque este heredero de David no recibe expresamente el título de *māšîaḥ* (= «Mesías», «Ungido»), sí se le concibe como el referente de la profecía de Natán. Pero la presencia del título «Hijo de Dios» en un fragmento procedente de Qumrán (cf. nuestra «nota» exegética a Lc 1,32), en el que no aparece claro que el título se refiera a un personaje considerado como Mesías, no da pie para deducir de ese texto (4QFlor) que el apelativo «Hijo de Dios» pudiera tener un cierto sentido mesiánico. Esta observación es importante para comprender en su pers-

pectiva exacta cada uno de los dos estadios en los que Lucas define la personalidad de Jesús. El hecho de que el niño que va a nacer sea el Mesías davídico —éste es el sentido más obvio de Lc 1, 32-33— no significa que ese carácter mesiánico agote la plenitud de sentido del título «Hijo de Dios». La función de la segunda parte del mensaje celeste (v. 35) consiste precisamente en clarificar este punto. Jesús no es sólo el Mesías davídico, sino que es también verdadero Hijo de Dios.

Hay otro texto de la literatura de Qumrán que roza esta misma problemática. En el *Manual de disciplina* de la comunidad (1QS), un fragmento del apéndice, conocido en determinados círculos como «Regla de la congregación para los últimos días», se refiere posiblemente a la idea de una generación divina del Mesías. La reconstrucción del texto fragmentario dice así: «[Ésta es la asam]blea de los hombres famosos, [llamados] como representantes del Consejo de la comunidad, cuando (o bien: si) [Dios] engendre al Mesías entre ellos» (1QSa 2,11-12; cf. DJD 1.110). Tanto la reconstrucción como la interpretación del texto han sido objeto de un reñido debate. En primer lugar, el trabajo de reconstrucción ha postulado un *'l* (= «Dios»). Y, en segundo lugar, el científico que publicó el texto —D. Barthélemy— interpretó, de entrada, la última palabra de la línea 11 como *ywlyk,* en vez del original *ywlyd;* y consecuentemente lo tradujo por «presentar», en vez de traducirlo por «engendrar». Pero otros muchos investigadores que han inspeccionado detenidamente el texto original —Allegro, Cross y otros— insisten en que hay que leer *ywlyd* (= «engendrar»; es decir, «cuando [Dios] engendre...»). El sujeto del verbo tiene que ser, casi con toda seguridad, *'l* (= «Dios»). Hay, además, otro aspecto complementario que plantea una nueva problemática, y es que esa reconstrucción nos proporcionaría el único texto de la literatura palestinense precristiana, en el que aparece el título «el Mesías», en singular y con artículo definido. En resumidas cuentas, a pesar de que el texto ofrece muchos flancos a la discusión, habrá que archivarlo en la memoria, al menos como un posible testimonio del tema de la generación divina del Mesías. Para una presentación más amplia y matizada, cf. O. Michel/O. Betz, *Von Gott gezeugt,* en *Judentum, Urchristentum, Kirche:* Hom. a Joachim Jeremias (ed. W. Eltester; Berlín 1960) 11-12; *Nocheinmal «Von Gott gezeugt»:*

NTS 9 (1962-1963) 129-130; E. F. Sutcliffe, *The Rule of the Congregation (1QSa) II, 11-12: Text and Meaning:* RevQ 2 (1959-1960) 541-547; M. Smith, *«God's Begetting the Messiah» in 1QSa:* NTS 5 (1958-1959) 218-224.

Con todo, aunque el texto al que nos referimos —es decir, 1QSa 2,11-12— hable de la generación divina del Mesías, no se puede considerar como paralelo de Lc 1,35, que se refiere a la concepción virginal de Jesús mediante una intervención del Espíritu Santo y por un despliegue de la potencia del Altísimo. Hablar de «generación» divina del Mesías pertenece evidentemente al lenguaje figurativo e incluso puede ser una resonancia de 2 Sm 7,14 —o tal vez de Sal 2,6-7—, aunque el contexto de 1QSa no contiene la más mínima sugerencia en este sentido.

2. Segundo tiempo (v. 35).

La nueva descripción de la personalidad de Jesús emplea, como recurso literario, una construcción en paralelismo, que recuerda el tipo de composición poética hebrea a base de hemistiquios. Para disipar los reparos de María (Lc 1,34), el mensajero le anuncia que su maternidad será obra de una especial intervención divina y, *por eso,* el hijo que le va a nacer será «Hijo de Dios». Esa intervención sobrenatural se desdobla en dos expresiones paralelas: «El Espíritu Santo bajará sobre ti» y «la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra» (Lc 1,35). Y el fruto de esa actuación divina se concretará en un niño que será no sólo el Mesías y el auténtico descendiente de David, sino el verdadero Hijo del propio Dios.

En cuanto a su contenido, el v. 35 no es pura creación de Lucas, sino que reproduce una tradición de la comunidad cristiana sobre la concepción virginal de Jesús anunciada por un mensajero celeste. La tradición es ciertamente anterior a Lucas, ya que también queda recogida por Mateo (Mt 1,18-25). Pero además hay otros elementos que entran en juego. Indudablemente, Lucas ha sintetizado ciertos temas de una cristología prelucana, recogidos por la tradición paulina en Rom 1,3-4. En efecto, el propio Pablo, basándose en fragmentos de la proclamación kerigmática prepaulina, confiesa que Jesús, «por línea carnal, nació de la estirpe de David», pero «por línea del Espíritu santificador fue constituido Hijo de Dios en plena fuerza por su resurrección de entre los

muertos». En un proceso de reducción encontramos estos cuatro elementos: «Hijo de Dios», «fuerza», «Espíritu santificador» —expresión poco paulina para referirse al Espíritu Santo— y «estirpe de David». Y llega Lucas, que conoce bien esa formulación cristológica, toma sus elementos constitutivos y acuña una expresión nueva, para explicar los orígenes del niño que va a nacer. En la formulación paulina —y probablemente también en el estadio anterior de la tradición—, el título de «Hijo de Dios» se aplica a Jesús «resucitado», es decir, está en relación directa con la resurrección. Lucas, por su parte, toma ese título cristológico y lo retrotrae al momento inicial, a la concepción de Jesús. ¿Cómo se puede interpretar este cambio de acento? ¿Es legítima esa transposición? ¡Por supuesto! Lo que ha hecho Lucas es, en realidad, un testimonio privilegiado del proceso de comprensión que experimentó la comunidad cristiana en torno a la personalidad de Jesús.

Al principio, los títulos con que se expresaba la identidad de Jesús —como el título de «Hijo de Dios»— estaban fundamentalmente polarizados hacia el fenómeno espectacular de la resurrección (cf. Rom 1,4; Hch 13,33); pero, con el pasar del tiempo, la comunidad cristiana fue poco a poco dándose cuenta de que el Resucitado *no* era un personaje diferente del que había actuado durante el ministerio público, sino que tenía que haber sido siempre el mismo, incluso desde sus orígenes, aunque entonces no hubiera sido reconocido como tal. Por tanto, no es que se retrotrajera el «momento cristológico» (cf. R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías, passim),* sino que se produjo una progresiva maduración de la conciencia cristiana, que la llevó a comprender que esa personalidad manifestada en plenitud en la resurrección era una realidad, que tenía que arrancar desde los mismos orígenes de la persona. Cuando Lucas afirma solemnemente que Jesús es «Hijo de Dios» en todo momento de su existencia no hace más que ser un fiel representante de la verdadera comprensión cristiana. Más tarde, la comunidad representada por el cuarto Evangelio expresará su inteligencia del misterio de Jesús mediante la idea de «encarnación», un concepto desconocido por Lucas (y por Mateo).

Por consiguiente, el núcleo fundamental de todo el pasaje es su rotunda afirmación cristológica. Por medio del anuncio destinado a María, el lector del Evangelio según Lucas llega a comprender

que Jesús no es sólo el Mesías davídico, sino el verdadero Hijo de Dios.

Con todo, como ya insinué anteriormente, el pasaje tiene también un significado mariológico que, aunque secundario, no conviene pasar por alto. Este sentido mariológico no reside fundamentalmente en la afirmación de la virginidad de María (Lc 1,27.34), que jamás se presenta como un fenómeno biológico, de línea puramente carnal; buena prueba de ello es el carácter figurativo de los verbos *eperchesthai* (= «bajar sobre») y *episkiazein* (= «cubrir con la sombra»). Ciertamente, se afirma la concepción virginal de Jesús. Pero lo que pretende esa afirmación es explicar un aspecto de la personalidad del niño y sólo indirectamente hace referencia a la madre; eso es lo que dice con toda claridad la conclusión del v. 35: «*por eso,* el que va a nacer será santo y será llamado Hijo de Dios».

En el sentido estrictamente mariológico, mucha más importancia que la concepción virginal tiene la descripción de María como *kecharitōmenē* (= «la que ha recibido el favor de Dios», es decir, lo que expresamos en castellano con la frase «llena de gracia»). El «favor» de Dios se manifiesta en María con su elección para ser la madre del que será «el Salvador», «el Mesías», «el Señor» (Lc 2,11). Este aspecto de la maternidad de María reaparecerá de nuevo en el curso de la narración evangélica de Lucas (Lc 8,19-21; 11,27-28) y en el libro de los Hechos (Hch 1,14), como un modelo al que ha de ajustarse la condición del verdadero discípulo de Cristo.

c) Respuesta de María (v. 38)

El rasgo más significativo de la personalidad de María, según la descripción que nos proporciona Lucas, es su autodefinición como «la esclava del Señor» (Lc 1,38). Esta frase, enmarcada en las narraciones de la infancia, obedece a una visión retrospectiva de la narración evangélica propiamente dicha. La definición de María como «la esclava del Señor» prefigura, ya en este momento inicial, la descripción que el propio Jesús va a dar de ella más adelante, en Lc 8,19-21, cuando, refiriéndose a «su madre y sus hermanos», los presentará como «los que escuchan la Palabra de Dios y la ponen en práctica». En Lc 1,38, la espontánea respuesta de María a

las palabras del mensajero celeste es una descripción de su actitud interna —ya desde los comienzos de la narración— como una apertura a cooperar en el designio salvífico de Dios. Como veremos más adelante, al comentar el texto de Lc 8,19-21, esta presentación lucana de la personalidad de María difiere considerablemente de la que se refleja en un estadio anterior de la tradición evangélica, representada por Mc 3,21.33-35. En la mentalidad de Lucas, María es el modelo de los creyentes (cf. Lc 1,45), y así es como la felicita Isabel, su prima: «¡Dichosa tú, que has creído!» (Lc 1,45). Y porque en María se ha acumulado «el favor de Dios», un sinfín de generaciones la proclamarán «bienaventurada» (Lc 1,48). Y en los comienzos de la Iglesia, cuando el primer núcleo de los creyentes está reunido a la espera de la venida del Espíritu Santo, no puede faltar la presencia de «María, la madre de Jesús» (Hch 1,14).

Todo este episodio del anuncio del nacimiento de Jesús tiene que ser interpretado correctamente como una descripción de la personalidad del niño que va a nacer. Lucas ha compuesto su narración con una gran viveza plástica, para que los lectores de su Evangelio puedan llegar a comprender quién era realmente Jesús.

Como el relato es, en gran medida, fruto de una composición literaria, que reelabora diversos elementos de tradición, será inútil plantearle ciertas cuestiones, como, por ejemplo, si María tuvo conciencia de que su hijo era el Hijo de Dios (cf. R. Laurentin, *Jésus au Temple,* París 1966). Todo intento de dar respuesta a esta pregunta supone una mezcla incongruente de los diversos estadios de la tradición evangélica. El relato de Lucas pertenece al tercer estadio de esa tradición, mientras que la pregunta se mueve en el terreno de la historia particular de María, o sea, en el primer estadio tradicional. Sinceramente, no hay modo de dar cumplida respuesta a una cuestión como la que se plantea en estos términos. Por otra parte, los datos más bien negativos que se reflejan en Mc 3,21.33-35 parecen indicar que, en la primitiva tradición cristiana, la figura de María tenía unos contornos bastante distintos de la presentación que de ella nos da Lucas en este episodio de la infancia.

La concepción virginal de Jesús

Es un hecho innegable que los dos relatos de la infancia, tanto el de Mateo como el de Lucas, afirman indiscutiblemente la concep-

ción virginal de Jesús. Por tanto, parece lógico postular una tradición precedente —y, en concreto, originaria del segundo estadio de la tradición evangélica— de la que ambos evangelistas serían tributarios. Ahora bien: ¿cómo fue tomando cuerpo esa tradición? Esta pregunta ha suscitado multitud de respuestas. Vamos a examinar someramente cuatro aproximaciones, entre las más representativas.

a) La base de esta tradición hay que buscarla en los «secretos de familia», es decir, en una especie de «memorias» de José y María, que, con el tiempo, habrían pasado a ser patrimonio de la comunidad cristiana. Esto supondría que la idea de la concepción virginal estaría enraizada en el primer estadio de la tradición. Pero ya hemos tenido ocasión de señalar el carácter hipotético y puramente conjetural de la teoría que atribuye el origen de los relatos de la infancia a una dependencia de tradiciones familiares. Si realmente fuera así, ¿cómo es que los demás escritores del Nuevo Testamento no hacen la más mínima mención del tema? Y además, ¿cómo se explican las considerables diferencias entre el relato de Mateo y la narración de Lucas?

b) La doctrina de la concepción virginal se debe a una simple deducción. El cristianismo primitivo empezó a aplicar a Jesús el título de «Hijo de Dios», y de ahí se dedujo su concepción virginal. Pero ¿quién se atrevería a deducir una conclusión semejante de un mero título que, en todo el mundo contemporáneo, se usaba en sentido figurado? (cf. tomo I, pp. 334ss). Los propios cristianos tenían que saber perfectamente que, en el Antiguo Testamento, ese título se aplicaba —al menos, indirectamente (cf. 2 Sm 7,14; 1 Cr 17,13; Sal 2,7)— al rey; y el padre natural del rey era suficientemente conocido.

c) El origen de la doctrina radica en una apropiación de la mentalidad vigente en el mundo pagano, según la cual ciertos héroes habían nacido como fruto de la unión de un dios con una mujer. Pero el caso es que, por más que se han estudiado los presuntos paralelos tomados de la literatura contemporánea, no se ha podido demostrar que la concepción de esos personajes fuera realmente «virginal», en el sentido que dan a este fenómeno los relatos de Lucas y de Mateo. En todos los casos se trata de una unión sexual

en la que el dios sustituye al varón para fecundar a la mujer. Cf. T. Boslooper, *The Virgin Birth* (Filadelfia 1962); *Jesus' Virgin Birth and Non-Christian «Parallels»:* «Religion in Life» 26 (1956-1957) 87-97.

d) Se ha hecho referencia a un pasaje de Filón *(De Cherubim,* 12-15, espec. 13,45), en el que se recoge la tradición de que los patriarcas habían sido engendrados por Dios; Isaac, en concreto, habría nacido del Espíritu Santo y de Sara, sin intervención de Abrahán. De esta manera, el judaísmo de la diáspora conservaba una tradición sobre la concepción virginal de los patriarcas. Pero aplicar esta idea a la concepción de Jesús sería interpretar literalmente lo que Filón escribe en sentido alegórico sobre la generación de las virtudes en el alma humana. Cf. P. Grelot, *La naissance d'Isaac et celle de Jésus: Sur une interprétation «mythologique» de la conception virginale:* NRT 94 (1972) 462-487; cf. MNT 46-49.

Como se puede ver, ninguna de estas propuestas explica adecuadamente el posible origen de una tradición cristiana sobre la concepción virginal de Jesús o, al menos, de un cierto núcleo tradicional anterior a las narraciones de Mateo y de Lucas. Dentro de los límites de un comentario como el presente, no es necesario entrar en una exposición más detallada; el que quiera examinar a fondo esta cuestión puede consultar los materiales más recientes recopilados por R. E. Brown en su obra *El nacimiento del Mesías,* apéndice IV, pp. 541-557.

Por nuestra parte, ya dijimos en el prólogo a este comentario (tomo I, pp. 15ss) que nuestras reflexiones se centran en el tercer estadio de la tradición evangélica. En mi opinión, no hay pruebas ni a favor ni en contra del hecho de la concepción virginal si planteamos el problema en el primer estadio de la tradición. En aquellos primeros años, la fe cristiana estaba determinada por una serie de factores totalmente distintos de los que se pueden establecer por medio de la más esmerada exégesis. Cf. MNT 96; J. A. Fitzmyer, *The Virginal Conception of Jesus in the New Testament:* TS 34 (1973) 541-575.

v. 26. *Al sexto mes*

La datación —referida, naturalmente, al embarazo de Isabel— no sólo abre un nuevo episodio, sino que al mismo tiempo establece una relación con el precedente (cf. Lc 1,24) y prepara el anuncio que va a recibir María, como señal, en Lc 1,36.

Envió Dios

Una traducción alternativa podría ser: «fue enviado *desde* Dios» —es decir, desde el cielo—, ya que la expresión griega *apo tou theou* sugiere, en primera instancia, una connotación espacial. Pero en las construcciones pasivas es relativamente frecuente que la preposición *apo* (= «desde») sustituya a la preposición habitual *hypo* (= «por») para indicar el sujeto agente de la acción. Este empleo de la preposición *apo* no es raro en los escritos de Lucas (Lc 6,18; 7,35; 8,43; 16,18 [?]; 17, 25; Hch 2,22; 4,36; 15,4). Pero la tradición textual de los manuscritos fluctúa considerablemente; véase, por ejemplo, la lectura del códice D en Lc 10,22 y la del P^{74} y de varios códices importantes en Hch 10,33. Por otra parte, la sustitución de *hypo* por *apo* es un fenómeno que también se da en el griego extrabíblico (cf. BAG 87; BDF, n. 210,2). Sin embargo, en el griego del Nuevo Testamento, esa construcción puede obedecer a influjos semíticos, concretamente al uso de la preposición *min* (= «desde»), que vale no sólo para expresar separación (= «desde», en sentido espacial), sino también para indicar el sujeto agente («por»).

Al ángel Gabriel

Para la presentación de este personaje, véanse las «notas» exegéticas a Lc 1,11.19.

Una ciudad, que se llamaba Nazaret

Esta precisión toponímica falta en algunos manuscritos, como el códice D y la versión *Vetus latina,* pero la traen todos los códices griegos más importantes. El nombre de Nazaret no aparece ni en el Antiguo Testamento, ni en las obras de Flavio Josefo, ni en la literatura rabínica, tanto talmúdica como midrásica. Pero conocemos la existencia de este villorrio galileo por una inscripción hebrea descubierta en 1962 en Cesarea del Mar. La inscripción, aunque nos ha llegado muy fragmentaria, contiene la lista de los veinticuatro turnos sacerdotales (cf. la «nota» exegética a Lc 1,5) y sus ciudades o pueblos de residencia. Cuando llega al decimoctavo turno, el de Hapisés (1 Cr 24,15), lo localiza

en *Nṣrt,* es decir, en «Nazaret». La inscripción data de finales del siglo III o principios del siglo IV d. C. Cf. M. Avi-Yonah, *A List of Priestly Courses from Caesarea:* IEJ 12 (1962) 137-139; *The Caesarea Inscription of the Twenty-Four Priestly Courses,* en *The Teacher's Yoke: Studies in Memory of Henry Trantham* (eds. E. J. Vardaman/J. L. Garrett Jr; Waco TX 1964) 46-57. El renombre que llegó a alcanzar esa ciudad en época tardía se debió esencialmente a la tradición cristiana. En la topografía de D. Baldi (ELS, nn. 1-42) se pueden ver algunas descripciones antiguas de la ciudad. El nombre griego de Nazaret se escribe, en este pasaje, *Nazareth,* mientras que en Lc 4,16 se cambia en *Nazara,* lo mismo que en Mt 4,13. Para ulteriores detalles, cf. J. Finegan, *The Archaeology of the New Testament* (Princeton 1969) 27-33.

v. 27. *A una virgen*

Lucas no define a María con el término *pais* (= «joven», «chica/-o», «moza/-o»), o *paidiskē* (= «muchacha», «doncella»; cf. Lc 12,45), o *korasion* (= «niña»; cf. la variante del códice D en Lc 8,51), sino con la palabra *parthenos,* cuyo significado normal es simplemente «virgen» (cf. BAG, 632). Esta palabra y toda la frase siguiente sirven de preparación para el v. 34.

Prometida a un hombre

La forma usada por Lucas es el participio pasivo de perfecto del verbo *mnēsteuein,* y la construcción de la frase parece reproducir a la letra el texto de Dt 22,23: *parthenos memnēsteumenē andri;* cf. Mt 1,18. Según las costumbres de Palestina, en aquella época, el matrimonio de una joven se desarrollaba en dos fases:

a) Compromiso matrimonial —en hebreo: *ʾērûsîn;* en latín: *sponsalia;* ceremonia correspondiente a nuestra «petición de mano»— en el que se intercambiaba el mutuo acuerdo de los novios para casarse en presencia de testigos (cf. Mal 2,14) y se pagaba el *mōhar,* equivalente a la «dote de la novia».

b) Matrimonio propiamente dicho —en hebreo: *niśśûʾîn*— por el que el marido «se llevaba» a casa a su novia para vivir juntos (cf. Mt 1,18; 25,1-13).

Ya el compromiso matrimonial confería al novio toda clase de derechos legales sobre la novia, que, desde ese momento, podía considerarse como su «mujer» (*gynē;* cf. Mt 1,20.24). El compromiso no podía romperse más que mediante una demanda de divorcio interpuesta por el novio, y toda violación de los derechos maritales del novio por parte de

la novia se consideraba como adulterio. Después de la ceremonia de compromiso, normalmente la novia seguía viviendo en casa de sus padres alrededor de un año antes de que el marido se la llevase oficialmente a su casa. Para ulteriores detalles sobre el procedimiento, véase Str.-B. 1.45-47; 2.293; cf. *Ket.* 4,4-5.

De la estirpe de David

En el texto griego, esta frase típica del Antiguo Testamento (cf. 1 Re 12,19; 2 Cr 23,3, etc.) sigue inmediatamente al nombre de José y expresa su ascendencia davídica, también mencionada expresamente en Lc 2,4 e insinuada en Lc 3,23.31. Sin embargo, Orígenes interpretó esta frase como una precisión de *parthenon,* y esa interpretación —compartida por ProtEvSant 10,1 e Ignacio de Antioquía, *Ad Eph.* 18,2— dio pábulo a la idea de que también María era descendiente de David, cosa que jamás se afirma en todo el Nuevo Testamento. En realidad, si nos atenemos a los datos de Lc 1,5.36, podríamos concluir que María era, más bien, descendiente de Aarón, como su prima. La frase en sí no es más que una preparación de Lc 1,32-33, donde Jesús va a quedar directamente relacionado con la dinastía davídica. La primitiva tradición cristiana estaba absolutamente convencida de que Jesús era descendiente de David, como aparece en Rom 1,3; Mt 1,1.20; 2 Tim 2,8. En Lc 3,23-38 se especifica, en línea ascendente, la genealogía de José.

De nombre José

El novio de María lleva un nombre de recia raigambre veterotestamentaria, muy común en el judaísmo posexílico (cf. Esd 10,42; Neh 12,14; 1 Cr 25,2.9). La forma «José» era, probablemente, un diminutivo del nombre teofórico *Yôsîp-yāh* (= «El Señor añada» más hijos a los ya nacidos). En Esd 8,10 se menciona a «Yosifías», padre de Selomit, de los descendientes de Baní. El texto de Gn 30,24 nos ofrece la explicación del nombre: «El Señor me dé otro».

La narración de Lucas no desarrolla la historia del patriarca José, mientras que Mateo explota varios detalles del relato del Génesis; por ejemplo, los sueños de José, su bajada a Egipto y su permanencia en aquel país. Entre los dos personajes hay una profunda semejanza, por cuanto ambos tratan de rastrear el designio de Dios en determinadas situaciones humanas más bien conflictivas.

La virgen se llamaba María

La frase es paralela a la presentación de Isabel en Lc 1,5. La madre de Jesús lleva el mismo nombre que la famosa hermana de Moisés, Mirian (o María; en hebreo: *Miryām,* Éx 15,20). La escritura normal del nom-

bre en los LXX es *Mariam,* que es la que emplea Lucas en este pasaje. Sin embargo, en Lc 2,19 los manuscritos más importantes traen la forma *Maria,* que también se encuentra en la literatura extrabíblica (véase BAG, 492). Sobre el fenómeno lingüístico que subyace a la alternancia *Maryam/Maryāh* —en griego: *Mariam/Maria*—, véanse algunas observaciones en mi comentario a 1QapGn 21,24, en *Genesis Apocryphon,* p. 162. *Miryam,* de donde deriva *Maria(m),* es un nombre semítico, de origen cananeo, y con toda probabilidad relacionado con el sustantivo *mrym,* que aparece también en ugarítico y en hebreo (cf. Prov 3,35), y cuyo significado propio es «altura», «cumbre». En cuanto nombre de mujer, tenía probablemente una cierta connotación de «excelencia», y hay que relacionarlo con otros nombres femeninos de significado abstracto, como *Ḥannāh* (= «Gracia») o *ʿEdnāh* (= «Delicia»). Más detalles en los artículos de E. Vogt, *De nominis Mariae etymologia:* VD 26 (1948) 163-168, y de J. B. Bauer, *De nominis «Mariae» vero etymo:* «Marianum» 19 (1957) 231-234.

v. 28. *¡Dios te salve!*

El mensajero celeste saluda a María con el imperativo singular de presente del verbo *chairein,* que, literalmente, significa «alegrarse». De ahí que algunas traducciones hayan optado por la expresión «¡alégrate!», que en la sociedad española no tiene ningún sentido como saludo. En consonancia con el uso litúrgico —que recoge sentires populares—, parece más apropiada y significativa la traducción «¡Dios te salve!». La forma es claramente salutativa; un saludo habitual en la literatura griega y usado incluso por personajes de raza semita en el mismo Nuevo Testamento (Mt 26,49; cf. 28,9). No cabe duda que éste es el sentido de la expresión, como lo confirma el propio texto, a renglón seguido, cuando se refiere a la turbación de María, que se pregunta «qué podría significar aquel saludo» (Lc 1,29).

Sin embargo, algunos comentaristas —H. Gressmann, H. Sahlin, S. Lyonnet, R. Laurentin— insisten en el significado literal del verbo en imperativo: «¡Alégrate!». Según S. Lyonnet, en su artículo *Chaire, kecharitōmenē:* Bib 20 (1939) 131-141, en el Nuevo Testamento, el saludo habitual es *eirēnē* (= «paz»; cf. Lc 10,5; 24,36; Jn 20,19.21.26), que corresponde al hebreo *šālôm* o al arameo *šelām,* y sigue la fórmula de los LXX, que no usan nunca *chaire* como expresión de saludo. Lo que sí encontramos en los LXX es el imperativo *chaire* en su significado literal: «¡alégrate!», y concretamente en cuatro ocasiones: Sof 3,14; Jl 2,21; Zac 9,9; Lam 4,21. En los tres primeros textos, el imperativo introduce un oráculo dirigido a Israel o a Jerusalén, con una promesa

de restauración del pueblo. Según los mencionados comentaristas, la frase de Lucas, en su integridad, guarda un acusado paralelismo con los pasajes citados del Antiguo Testamento; en particular, con la positiva exhortación a «alegrarse» y la invitación a desechar todo temor: «¡No temas!» *(mē phobou)*. En base a este paralelismo, se piensa que la frase de Lucas alude directamente a la figura veterotestamentaria de la «hija de Sión» y, en concreto, a Sof 3,14-17. Veamos las correspondencias propuestas a nivel formal:

Lc 1,28:	*chaire* «alégrate»	Sof 3,14:	*chaire... thygater Siōn* «alégrate, hija de Sión»
1,28:	«el Señor está contigo»	3,15b:	«el rey de Israel, el Señor, está dentro de ti»
1,30:	«no temas, María»	3,16:	«no temas, Sión» (así lee el texto masorético; los LXX dicen: *tharsei* = «ten ánimo»)
1,31:	«vas a concebir»	3,17:	«el Señor, tu Dios, dentro de ti...» (así lee el texto masorético; los LXX traducen *beqirbek* como *en soi* = «en ti»)
1,31:	«Jesús»	3,17:	«un soldado victorioso» = «que salva» (así el texto masorético; los LXX traducen «te salvará»)

El cúmulo de alusiones sería verdaderamente impresionante si se pudiera demostrar que el propio Lucas pensó en todas esas correspondencias. Pero en la cita de Sofonías se usa indiscriminadamente unas veces el texto masorético y otras la versión griega de los LXX para evidenciar al máximo las correlaciones con el pasaje de Lucas, según las variantes textuales más próximas al texto evangélico. Esta falta de coherencia predispone en contra del presunto paralelismo, de modo que la propuesta parece viciada en origen y, por tanto, poco convincente. En concreto, la referencia a *qereb* (= «dentro de», «en medio de») en Sof 3,17 —palabra que no sólo significa «medio», sino también una parte del cuerpo humano—, además de ser prácticamente ininteligible en hebreo, no queda mucho más clarificada en griego y, sobre todo, falta en los LXX.

La etimología popular del nombre de Jesús —es decir, «Salvador», «Dios salva»— es igualmente una explicación propuesta por Mateo, pero en realidad tiene un origen distinto, como explicaremos en la «nota» exegética a Lc 1,31, donde damos la correcta interpretación del significado del nombre de Jesús. A pesar del extraordinario énfasis que

Lucas pone en el concepto de «salvación» a lo largo de toda su obra y en las narraciones de la infancia, jamás alude a esta etimología popular. Cf., con todo, los matices implícitos en el texto de Hch 4,12.

Ya que el argumento fundamental para la interpretación de *chaire* como «alégrate» radica en el lenguaje de los LXX, todas las correspondencias entre Sofonías y Lucas deberían basarse precisamente en esa versión griega, pero resulta que eso es imposible. Por tanto, hay que mantener el significado de *chaire* como una de las expresiones habituales de saludo.

Por otro lado, lo que sí parece probable es que Lucas ha pretendido hacer un juego de palabras entre *chaire* y *kecharitōmenē;* pero eso ya lo trataremos más despacio en la «nota» siguiente.

Favorecida

El vocativo funciona prácticamente como nombre propio. Un empleo muy semejante de esta clase de apelativos puede verse en Jue 6,12.

Los LXX usan el participio pasivo de perfecto *kecharitōmenos* en Eclo 18,17 en sentido de «hombre generoso, caritativo». La calificación lucana, aplicada a María, no va claramente por ahí. Más bien presenta una figura en la que se han dado cita todos los favores divinos. María es «la favorecida por Dios» —nueva presencia de la llamada «pasiva teológica» (cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 236)— en cuanto que Dios la hace madre del futuro descendiente de David y verdadero Hijo del Altísimo. Aunque el participio de perfecto puede designar una situación estable, que llega incluso a determinar la condición natural de la persona, inundada por el favor divino, la actuación de Dios en María —expresada con el perfecto— no se puede explicar como una manifestación ininterrumpida del favor de Dios, sino como la asignación de un papel único e irrepetible que ella tiene que desempeñar transformándose en madre del Mesías.

En la tradición ya sistematizada de la teología escolástica, este favor de Dios se considerará como un carisma, como *gratia gratis data* (= «gracia concedida gratuitamente»). Ya desde la época patrística, la tradición teológica interpretó el término *kecharitōmenē* en un sentido mucho más amplio que, desde luego, no se opone al significado del participio de perfecto usado por Lucas, pero ciertamente rebasa los límites de la pura gramática. La traducción latina dada por la Vulgata —*gratia plena* (= «llena de gracia»)— ejerció un influjo determinante sobre la tradición teológica occidental, que consideró a María como expresión personificada de la «plenitud de gracia». Esa traducción latina es indudablemente la mayor responsable del cambio interpretativo que sufrió

la forma verbal *kecharitōmenē* al explicarse en términos de *gratia gratum faciens,* es decir, como «gracia santificante». Para un estudio más detallado, cf. M. Cambe, *La «charis» chez Saint Luc: Remarques sur quelques textes, notamment le «kecharitōmenē»:* RB 70 (1963) 193-207; C. Mohrmann, *Ave gratificata:* «Rivista di storia della Chiesa in Italia» 5 (1951) 1-6.

La tradición textual denominada «Koiné» y los códices C+, D y Θ añaden: «¡Bendita tú entre las mujeres!». Pero esta adición es claramente una glosa tomada de Lc 1,42 e introducida aquí por algún copista.

El Señor está contigo

La expresión aparece frecuentemente en el Antiguo Testamento; pero, en cuanto fórmula de saludo, no sale más que en Rut 2,4 y en Jue 6,12. En ambos casos falta el verbo, exactamente igual que en nuestro pasaje. En Rut 2,4, la frase se ha interpretado como un deseo: «El Señor *esté* contigo». En cambio, en Jue 6,12 se ha visto más bien una fórmula declarativa: «El Señor *está* contigo». En este último episodio hay dos elementos estructurales —la aparición del mensajero celeste y la formulación del saludo— que, por su paralelismo con la frase de Lucas, inclinan a interpretarla también como una verdadera declaración. Por otra parte, este sentido aseverativo explica perfectamente la continuación del relato con la lógica perplejidad de María «al oír estas palabras» (Lc 1,29).

En el Antiguo Testamento, la frase expresa frecuentemente la ayuda y la protección de Dios, y no está exenta de ciertas connotaciones militares. El sujeto de *Kyrios* se refiere, naturalmente, a Dios.

v. 29. *Ella se turbó*

Si antes, en Lc 1,12, se empleaba el verbo *tarassein* —concretamente, *etarachthē*— para expresar el sobresalto de Zacarías, aquí se usa un compuesto de ese mismo verbo —*dietarachthē*— para subrayar la perplejidad e incluso la turbación de María. Algunos manuscritos —el códice C, el Θ y los representantes de la tradición textual «Koiné»— explican esa situación interna de María mediante la adición del participio *idousa* (= «viendo», «al ver» al mensajero). Pero esa adición no es pertinente, ya que el propio texto atribuye la turbación de María a «las palabras» del saludo: *epi tō logō dietarachthē* (= «se turbó al oír estas palabras»). Tal vez se haya querido interpretar la sensación de María como la reacción normal de una mujer al ser saludada por una persona del otro sexo, ya que, en la tradición rabínica y según la norma atribuida a Rabí Shemuel, los hombres no deben «saludar nunca a una mujer» (cf. bQid. 70a).

Qué podría significar aquel saludo

Es uno de los casos relativamente frecuentes en los que Lucas emplea el modo optativo (cf. tomo I, pp. 187ss).

v. 30. *No temas, María*

Ya hemos explicado esta fórmula en nuestra «nota» exegética a Lc 1,13. Cf. BDF n. 336,3.

Dios te ha otorgado su favor

La traducción literal sería «has encontrado gracia de parte de Dios». Además de formular la frase en su expresión castellana equivalente, hemos interpretado *charis* como «favor». La locución es claramente veterotestamentaria (cf., por ejemplo, Gn 6,8; 18,3; 1 Sm 1,18, etc); colocada precisamente aquí, explica el verdadero significado del participio *kecharitōmenē* (Lc 1,28). Por otra parte, la palabra *charis* es un término favorito de Lucas y totalmente ausente en Mateo y Marcos.

v. 31. *Vas a concebir, y darás a luz un hijo*

El mensaje propiamente dicho comienza con la introducción típica de Lucas: *kai idou* (= «pues mira»). La formulación sigue exactamente el modelo veterotestamentario con que se anuncia la concepción y el nacimiento de un personaje significativo. Con todo, en el propio Antiguo Testamento se observan ciertas diferencias textuales. Por ejemplo, en Gn 16,11: «Mira, estás encinta, y darás a luz un hijo, y le llamarás Ismael», el texto hebreo dice: *hinnāk hārāh,* y los LXX traducen en presente: en *gastri echeis* (= «estás encinta»); en Jue 13,3.5: «Pero concebirás y darás a luz un hijo», el texto hebreo dice también: *hinnāk harāh* (= «estás encinta»), pero el códice A de los LXX traduce en futuro: *sy en gastri hexeis* (= «concebirás»), mientras que el códice B reproduce la misma traducción que en Gn 16,11, es decir, usa el presente, y en Is 7,14: «Mirad, la joven está encinta y dará a luz un hijo», a pesar de que el texto hebreo mantiene la formulación habitual: *hāʿalmāh hārāh weyôledet bēn* (= «la joven está encinta y da a luz un hijo»), los LXX vuelven a traducir en futuro ambos verbos: *hē parthenos en gastri hexei kai texetai hyion* (= «la virgen concebirá y dará a luz un hijo»).

En el Antiguo Testamento, el mensaje hace referencia, unas veces, a una mujer ya encinta, y otras, a una mujer que va a ser madre en un futuro inmediato. La versión de Lucas, inspirada en el griego de los LXX, se inclina decididamente por el futuro; este tiempo verbal va a

caracterizar, con un marcado predominio, todo el resto del mensaje (Lc 1,32-35).

Y le pondrás de nombre Jesús

Para las resonancias de esta fórmula, véase la «nota» exegética a Lc 1,13. Este futuro equivale prácticamente a un imperativo (cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 280).

Es curioso que Lucas, en contraste con Mateo (cf. Mt 1,21), no haga la más mínima alusión a la etimología del nombre, a pesar de su habitual insistencia en el tema de la «salvación». Pero es que habrá que analizar esa etimología. Efectivamente, *Iēsous* es una forma griega que recoge el proceso de evolución del nombre hebreo *Yehôšûaʿ* (= «Josué»; Jos 1,1). Se trata de un nombre teofórico, cuyo primer elemento es una forma de *Yāhû* (= Yhwh) y el segundo es el imperativo del verbo *šwʿ* (= «ayudar»). Por tanto, el verdadero significado del nombre debería ser: «¡Señor, ayuda(me)», como expresión gráfica de los gritos de la madre durante el parto. Con el tiempo, *Yehôšûaʿ* se abrevió en *Yôšûaʿ* y ulteriormente en *Yēšûaʿ* (cf. Esd 2,6), que los LXX transcribieron como *Iēsous.* Pero, dada la semejanza casi homófona entre *Yēšûaʿ* y *yešûʿāh* —forma derivada de otra raíz: *yšʿ*, que significa «salvación»—, el nombre de «Jesús» llegó a considerarse, en círculos populares, como una forma derivada de *yšʿ* (= «salvar»). Esta etimología popular es precisamente la que recoge Mateo (Mt 1,21). Pero la verdadera raíz lingüística del nombre de Jesús —y de Josué— es *šwʿ* (= «ayudar»). Cf. HALAT, 379-380; M. Noth, *Die israelitischen Personennamen* (Stuttgart 1928; reimpreso en Hildesheim 1966) 101-110 y 154.

v. 32. *Será grande*

Comienza la descripción de la personalidad del niño y de la función que habrá de desempeñar. El ritmo de la frase tiene un estrecho paralelismo —naturalmente, en el aspecto formal— con el anuncio de la personalidad futura de Ismael, en Gn 16,12: «Será un potro salvaje». Ya hemos apuntado en la «nota» exegética a Lc 1,15 la connotación específica del calificativo *megas,* usado absolutamente, es decir, sin determinaciones contextuales.

En un texto arameo de origen palestinense, descubierto en la gruta n. 4 de Qumrán, y todavía en curso de publicación, hay una frase que, por su paralelismo con la expresión de Lucas, puede ser pertinente para la interpretación (cf. mi artículo *The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament:* NTS 20, 1973-1974, 393-394).

Refiriéndose a un personaje indeterminado, posiblemente a un hijo del rey, el texto dice: «(Él) será grande sobre la tierra, [Majestad]». Pero, desgraciadamente, el manuscrito es muy fragmentario y no hay manera de determinar quién es el referente de esa afirmación.

Será llamado Hijo del Altísimo

También esta frase tiene una equivalencia perfecta en el fragmento arameo de Qumrán apenas mencionado. El texto suena así: *[whw' br 'l r]b' ytqr' wbšmh ytknh / brh dy 'l yt'mr wbr ʿlywn yqrwnh* (= «será llamado [hijo de] el [g]ran [Dios], y será llamado por su nombre. Se le aclamará como Hijo de Dios, y le llamarán Hijo del Altísimo»); cf. el artículo citado en la «nota» precedente, y además, WA, 92. El paralelismo con la frase de Lucas es sorprendente, sobre todo por la presencia de los títulos «Hijo del Altísimo» e «Hijo de Dios». Ya en nuestra introducción general a este comentario, concretamente en el «esbozo de teología lucana», aludíamos a la contribución de este fragmento para determinar el trasfondo palestinense de los títulos cristológicos (véase tomo I, pp. 331-367). El apelativo *hypsistos* (= «altísimo») es un título atribuido a Júpiter ya por el propio Píndaro (*Oda Nemea* 1,60; 11, 2), y la expresión *theos hypsistos* no es rara en las inscripciones de la época grecorromana (cf. BAG, 858); pero el empleo de este calificativo, en sentido absoluto y con referencia al Señor (=Yhwh), no puede menos de estar relacionado con el título hebreo *ʿElyôn* o con el arameo *ʿIllāy* (= «Altísimo», «Excelso», «Supremo»). La literatura judía precristiana atribuye frecuentemente este título al Dios de Israel (cf., por ejemplo, Jub 16,18; Hen[et] 9,3; 10,1; 46,7; 60,1.22 [desgraciadamente, ninguno de estos pasajes se ha conservado en la versión aramea de los libros de Henoc]; 1QapGn 12,17; 20,12.16). En los LXX, la traducción de esos títulos, tanto del hebreo como del arameo, es invariablemente *hypsistos* (cf., por ejemplo, Gn 14,18; Dn 4,14). En todo el Nuevo Testamento, la obra de Lucas es la que más destaca por su frecuente empleo de ese título aplicado a Dios (Lc 1,35.76; 6,35; 8,28; Hch 7,48; 16,17); fuera de los escritos lucanos, las únicas referencias son Mc 5,7 y Heb 7,1.

El trono de David, su padre

La alusión a 2 Sm 7,12-13 está fuera de toda duda.

v. 33. *Reinará*

Ya desde este momento, en la narración de la infancia, queda enunciado el tema de la realeza de Jesús. Cf. Lc 19,14.27.38; 23,2.3.37-38. Véase el tomo I, introducción general, pp. 361-363.

La casa de Jacob

El Antiguo Testamento describe tradicionalmente a Israel con esta terminología (cf. Éx 19,3; Is 2,5-6; 8,17; 48,1).

Su reinado no tendrá fin

Es posible que en esta frase de Lucas haya una alusión a Is 9,6, en la versión griega de los LXX, o a Dn 7,14, donde la «figura humana» recibe el poder real y se anuncia que «su dominio es eterno y no pasa, su reino no tendrá fin». Este carácter de duración sin límites es una de las propiedades del reinado mesiánico. Aquí, en la narración de la infancia según Lucas, hay que entender esta realeza en sus connotaciones veterotestamentarias del tema del reino (cf., por ejemplo, Sal 45,7). Jesús va a ser, en cierta manera, ungido como sucesor de David y restaurador de la antigua monarquía (cf. Am 9,11).

v. 34. *¿Cómo podrá suceder eso?*

La pregunta expresa una incertidumbre, que empezó como turbación ante un saludo tan insólito (vv. 28-29) y se ha ido acrecentando a medida que el mensajero le comunicaba los términos del anuncio (vv. 31-33). Compárese con la objeción de Zacarías en Lc 1,18.

Ya que no tengo relaciones con un hombre

La traducción literal —«ya que no conozco varón» (o «marido», porque el texto griego usa *andra* y no *anthrōpon)*— y el propio sentido de la frase plantean diversos problemas de interpretación.

Es sobradamente sabido que el verbo «conocer» —en hebreo: *yd*ʿ*;* en griego: *ginōskein*— se usa como eufemismo de las relaciones conyugales. Este uso está suficientemente documentado en el Antiguo Testamento, en el griego helenístico y en la traducción de los LXX (cf., por ejemplo, Jue 11,39; 21,12; Gn 19,8). Mateo también lo usa en este sentido (Mt 1,25). Las palabras de María ratifican la descripción que se ha dado de ella —«una virgen»— en el v. 27. En cuanto a las traducciones de la frase, unas son demasiado simplistas, por ejemplo: «ya que (todavía) soy virgen» (cf. NEB); otras, en cambio, rebasan los datos del contexto, por ejemplo: «ya que no tengo marido» (cf. RSV; estrictamente, es verdad, pero se pasa por alto el hecho de que José es el «prometido» de María), y hasta hay algunas tan literales (cf. NAB) que dan la impresión de que María está diciendo que no sabe cómo vienen los niños (una interpretación que se ha llegado a proponer realmente).

Pues bien: si se acepta con seriedad que la pregunta es un elemento del esquema literario de «anuncio», cualquier intento de interpretar las

palabras de María como expresión de su conciencia interna quedará automáticamente excluido. Esa interpretación de tipo «psicológico» se ha manifestado en diversas formas de entender la frase de María:

a) Como referencia a un voto de perpetua virginidad, de carácter privado.

Esta interpretación, que se remonta a la época patrística (cf., por ejemplo, san Gregorio de Nisa, *In diem natalem Christi:* PG 46, 1140 D; san Agustín, *De sancta virginitate,* 4,4: CSEL 41, 237-238), se ha calificado como «la interpretación normal de la exégesis católica» (J. M. Creed, *The Gospel According to St. Luke,* p. 19). Pero el hecho es que, aunque todavía hay algunos que mantienen y propugnan esa interpretación (por ejemplo, O. Graber, *Wollte Maria eine normale Ehe eingehen?:* «Marianum» 20, 1958, 1-9; R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II,* pp. 176-179; J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament,* p. 446) o que hablan de «promesa» más bien que de un verdadero «voto» (G. Graystone, *Virgin of All Virgins: The Interpretation of Luke 1,34),* la inmensa mayoría de los exegetas católicos ha abandonado esa explicación por considerarla insostenible (cf. la reseña del libro de R. Laurentin escrita por P. Benoit en RB 65, 1958, 431). Aparte de que no se trata, ni mucho menos, de una interpretación preceptiva.

A pesar de todo, se ha intentado buscar cierta fundamentación para esa postura. Por una parte, se aduce el uso lucano del presente para expresar un tiempo futuro, lo que daría una traducción más o menos en esta línea: «ya que no voy a tener relaciones con un hombre». De hecho, en el Evangelio según Lucas hay casos en que el presente tiene sentido de futuro, por ejemplo, Lc 12,40.54-55; 14,19; 22,10. Véase M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 278; BDF, n. 323. Por otra parte, se hace alusión a la existencia del celibato en las comunidades esenias de Palestina (cf. Flavio Josefo, *Bell.* II, 8,2, nn. 120-121) y entre los terapeutas egipcios (cf. Filón, *Hypothetica* XI, 14-17, nn. 380-381). Pues bien: en primer lugar, las palabras de María no expresan más que una simple negación de las relaciones sexuales, y ciertamente no tienen nada que ver con un voto previo o con una promesa de virginidad; el propio contexto en que se encuentran no sugiere la más mínima implicación en este sentido. Y en segundo término, no hay ninguna clase de datos sobre una posible inclinación de María a compartir las tesis de los esenios o de los terapeutas con respecto al matrimonio. Si realmente era de esa opinión, ¿por qué se la presenta como «prometida» a un hombre? Dada su condición personal de «novia», y en un ambiente como el del Antiguo Testamento, en el que la familia y la prole gozaban de tan alta estima (cf. Eclo 7,24-25; Sal 128,3), lo más lógico es que sus

expectativas fueran las normales de toda joven de su raza, es decir, crear una familia, con todas sus consecuencias. Conviene notar, por último, que el voto de virginidad es absolutamente desconocido en el Antiguo Testamento, y no cabe invocar, a este propósito, el celibato de Jeremías (Jr 16,1-2).

b) Como perplejidad ante las implicaciones de su situación.

María, consciente de que ya es novia formal de un hombre, no acierta a explicarse cómo se puede compaginar esa situación suya con la virginidad que, según las expectativas históricas de Israel, habría de caracterizar a la futura madre del Mesías. De ahí su pregunta: «¿Cómo podrá suceder eso, ya que en ese caso no debo tener relaciones con un hombre?» Ésta es la interpretación que propone J.-P. Audet (*L'Annonce à Marie:* RB 63, 1956, 346-374). La descripción de María es la de una joven profundamente religiosa que, como Simeón y Ana, «esperaba la consolación de Israel» (Lc 2,25). Sin duda, conocía muy bien las historias de los grandes héroes del pasado, como se contaban en el Antiguo Testamento; recordaba el caso de Gedeón (Jue 6,11-18) y los términos del mensaje celeste y había leído la profecía de Is 7,14. ¿Por qué no habría podido sentir, también ella, el deseo de innumerables jóvenes de su raza? ¿No podría haber constituido su gran aspiración llegar a ser la virgen-madre que habría de dar a luz al Mesías? Consciente del enorme alcance de Is 7,14, es decir, que la madre del enviado de Dios tenía que ser una virgen, María captó inmediatamente las implicaciones del mensaje que iba dirigido a ella. De ahí su perplejidad.

Audet trata de justificar el sentido elíptico de la preposición *epei* (= «ya que en ese caso...») con una serie de referencias neotestamentarias: 1 Cor 5,10; 7,14; 15,29; Heb 9,26; 10,2. Pero el uso elíptico de *epei,* aunque realmente se encuentra en el Nuevo Testamento (véase BDF, nn. 306.2, 456.3), tiene un matiz de presuposición irreal que significa «ya que, de no ser así...», «porque, de otro modo...», como demuestran expresamente los pasajes citados por el propio Audet. En ese supuesto, habría que traducir la frase que nos ocupa de la manera siguiente: «¿Cómo podrá suceder eso, ya que, de no ser así, yo no debería tener relaciones con un hombre?». Pero, como se ve, esta traducción no tiene ningún sentido (cf. J. Gewiess, *Die Marienfrage, Lk 1,34:* BZ 5, 1961, 238-239).

Otro aspecto —y ciertamente mucho más importante— de esta interpretación es su propio punto de partida. El presupuesto fundamental de Audet es que María habría visto en Is 7,14 un anuncio de la concepción virginal del Mesías. Ahora bien: no hay un solo texto en toda la literatura judía precristiana que proponga esa interpretación del

oráculo profético. Más aún, como ya indicábamos antes, en el «comentario general», no hay pruebas de que Is 7,14 haya influido directamente en la composición propiamente *lucana* de este episodio.

c) Como expresión de sorpresa.

María entiende con toda claridad que el mensajero habla de una concepción inminente. Por eso queda tan sorprendida. ¿Cómo es posible que siendo sólo «novia» de José y sin haberse formalizado aún su matrimonio vaya a quedar encinta inmediatamente y no más bien, a su debido tiempo, cuando ya cohabite con su marido? Aunque con diversas matizaciones, ésta es, sustancialmente, la interpretación de P. Gächter, *Maria im Erdenleben* (Innsbruck [3]1955) 92-98; J. B. Bauer, en MTZ 9 (1958) 124-135; A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke* (ICC; Nueva York [5]1922, [8]1964) 24.

No cabe duda que, entre todas las interpretaciones de índole «psicológica», ésta es la más sensata. Con todo, no explica suficientemente por qué esa acumulación de futuros, tanto en el v. 32 como, más adelante, en el v. 35.

d) Como referencia al pasado.

Es la interpretación de un gran número de versiones antiguas que traducen en pretérito «ya que no he tenido relaciones con un hombre». La *Vetus latina* da como traducción *quoniam virum non cognovi,* y precisamente la ambigüedad de *cognovi* es la que estimuló a algunos escritores patrísticos a jugar con sus posibles significados. También traducen en pretérito las versiones siríacas y coptas —especialmente las sahídicas— del Evangelio según Lucas y las traducciones árabes e iránicas del *Diatessaron* de Taciano (cf. H. Quecke, *Lk 1,34 in den alten Übersetzungen und im Protoevangelium des Jakobus:* Bib 44, 1963, 499-520; *Zur Auslegungsgeschichte von Lk 1,34:* Bib 47, 1966, 113-114). Naturalmente, esta interpretación supone que María habría entendido las palabras del mensajero como una declaración formal de que ella *ya* estaba embarazada.

El denominador común de todas estas interpretaciones es simplemente una confusión de los diversos estadios de la tradición evangélica; concretamente, entre el tercero, o sea, la composición narrativa de Lucas, y el primero, es decir, lo que realmente le preocupaba a María en aquel momento histórico, ya fuera un verdadero voto de virginidad, una seria incertidumbre o un simple equívoco. La interpretación «psicológica», en todas sus variantes, supone que la narración lucana tiene carácter biográfico, mientras que el esquema de esa clase de «anuncios»

en el Antiguo Testamento sugiere, más bien, que las palabras de María tienen que ser interpretadas en el marco de las estructuras de ese modelo literario. La función narrativa de la pregunta consiste en abrir nuevas posibilidades al diálogo, de modo que el mensajero pueda exponer cómo se va a producir la concepción. Ya antes, en el «comentario general», hemos hecho algunas observaciones sobre este polémico v. 34. Entre los exponentes de la interpretación literaria hay que citar a J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke*, p. 19; S. Muñoz Iglesias, *El Evangelio de la infancia en S. Lucas y las infancias de los héroes bíblicos:* EstBíb 16 (1957) 329-382; R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías*, pp. 311-313; MNT, 114-115.

Al traducir personalmente esta frase no he querido alterar la vaguedad originaria del texto griego: *epei andra ou ginōsko* = «ya que no tengo relaciones con un hombre». La traducción de R. E. Brown: «ya que no he tenido relaciones con un hombre» *(op. cit.*, pp. 297-299), quiere ser más precisa, explicando el presente del original griego como la expresión de un estado que deriva de todo un comportamiento anterior. No es que yo excluya de plano la posibilidad de esa explicación, pero lo más lógico, en la lengua griega, sería aquí el uso del perfecto. Tal vez haya que explicar así la presencia del pretérito en un buen número de versiones antiguas. Cf. J. Carmignac, *The Meaning of «parthenos» in Luke 1.27: A Reply to C. H. Dodd:* BT 28 (1977) 327-330.

Hay que notar aquí el uso de la preposición *epei* (= «ya que»), caso único en los escritos de Lucas. Normalmente, para expresar la causalidad, usa *epeidē* (Lc 7,11; 11,6; Hch 13,46; 14,12; 15,24) y una sola vez *epeidēper* (Lc 1,1). El mero hecho de que la preposición *epei* no se pueda adscribir a la lexicografía típica de Lucas no es motivo suficiente para negar la autenticidad lucana del v. 34.

v. 35. *El Espíritu Santo*

Ya dijimos algo a este propósito en la «nota» exegética a Lc 1,15. Aquí, en este v. 35, *pneuma hagion* no lleva artículo definido. Dos frases en construcción acusadamente paralela —«Espíritu Santo» y «fuerza del Altísimo», «vendrá sobre ti» y «te cubrirá con su sombra»— no sólo constituyen una resonancia de la composición poética hebrea, sino que explican mutuamente sus respectivos contenidos. La segunda frase, por su connotación de «fuerza», indica que el Espíritu Santo se concibe, en línea con el Antiguo Testamento, como la potencia creativa de Dios que actúa en el ser humano. La conjunción de estas dos ideas —«fuerza» y «Espíritu»— es frecuente en la composición lucana (Lc 4,14; Hch 1,8; 6,8; 10,38).

La tradición eclesiástica ulterior modificó radicalmente el sentido de este versículo. Así, por ejemplo, Justino Mártir escribe: «Por tanto, el Espíritu y la fuerza de Dios se deben entender exclusivamente como referencias a la Palabra, que es también el Primogénito de Dios» (*Apologia,* 1.33). Según esta interpretación, las dos expresiones corresponden a la segunda persona de la Trinidad, aunque hay que tener en cuenta que la sistematización trinitaria no llega a considerar al «Espíritu Santo» como tercera persona de la Trinidad antes del siglo IV. Cf. O. Bardenhewer, *Maria Verkündigung: Ein Kommentar zu Lukas 1,26-38* (Friburgo de Brisgovia 1910). Pero, por otra parte —y ya desde nuestra perspectiva teológica—, el hecho de que en un solo versículo aparezcan juntos «el Altísimo», «el Hijo de Dios» y «el Espíritu Santo» constituye una especie de preparación remota para ulteriores reflexiones, que más adelante desembocarán en la doctrina sistemática sobre la Trinidad. Insistimos en que Lc 1,35 no ofrece más que los elementos de esa doctrina y de ningún modo una verdadera sistematización doctrinal. Hay que notar también que ni en este versículo ni en toda la narración lucana de la infancia se puede detectar una sola huella de la «encarnación» de Jesús o de la idea de su preexistencia. Lo único que pretende Lucas es dejar bien sentado que el Mesías entra en la historia humana por medio de una actuación del Espíritu creativo de Dios sobre María.

Bajará sobre ti

En toda la tradición evangélica, el verbo *eperchesthai* (= «bajar sobre», «sobrevenir») aparece exclusivamente en la obra de Lucas (Lc 11,22; 21,26; Hch 1,8; 8,24; 13,40; 14,19); fuera de los escritos lucanos, el verbo sale únicamente en Ef 2,7 y Sant 5,1. Y, ciñéndonos a la narración de Lucas, sólo hay otro pasaje —el versículo programático de todo el libro de los Hechos de los Apóstoles (Hch 1,8)— en el que *eperchesthai* va en conexión con *pneuma hagion:* «Recibiréis una fuerza, el Espíritu Santo, que descenderá sobre vosotros». Y para colmo de exclusivas, la vinculación de estos dos elementos con la concepción de Jesús se da únicamente aquí, en Lc 1,35, donde se excluye cualquier clase de referencia a una unión sexual.

En cuanto al origen del verbo, habrá que pensar en los LXX y, concretamente, en Is 32,15: «Cuando se derrame sobre nosotros un aliento de lo alto», por más que el contexto sea de fertilidad de la tierra. Pero también hay otros textos en los que *eperchesthai* y *pneuma* aparecen juntos (Nm 5,14.30; Job 1,19; 4,15), aunque el significado de *pneuma* es variable (= «espíritu» del hombre, o simple fenómeno atmosférico: «viento», «huracán»).

En nuestro versículo concreto, la expresión quiere subrayar que el niño que va a nacer es «don» de Dios, en el sentido más pleno de la palabra.

La fuerza del Altísimo

Como decíamos hace un momento, esta expresión, según las normas del paralelismo semítico, explica la frase precedente sobre el Espíritu. Véase, además, lo ya apuntado en la «nota» exegética a Lc 1,32. Más adelante, en Lc 5,17, encontraremos una expresión muy semejante: *dynamis kyriou* (= «la fuerza del Señor», es decir, de Dios).

Te cubrirá con su sombra

En el curso de la narración de Lucas, el verbo *episkiazein* sale otras dos veces: en la escena de la transfiguración (Lc 9,34) y en uno de los grandes sumarios del libro de los Hechos (Hch 5,15), con referencia a la prodigiosa eficacia de la sombra de Pedro. En ambos casos, especialmente en el sumario de Hch 5,15, el verbo puede interpretarse en sentido literal. Aquí, en cambio, en Lc 1,35, el significado es indudablemente figurativo; *episkiazein* denota la presencia de Dios sobre María.

En Éx 40,35, *episkiazein* describe la nube de la gloria de Dios que se posa sobre la tienda del encuentro. De ahí que algunos comentaristas hayan querido ver en este versículo de Lucas una resonancia del tema veterotestamentario. La sugerencia es aceptable, aunque en modo alguno se puede dar por cierta (cf. G. Voss, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, pp. 73-76). En cualquier caso, no se puede decir que Lucas pretenda insinuar una especie de *hieros gamos* (= una «unión sacra»).

Por eso

El uso de la conjunción *dio* está suficientemente bien representado en los escritos de Lucas (Lc 7,7; Hch 10,29; 15,19; 20,31; 24,26; 25,26; 26,3; 27,25.34). La conjunción expresa un vínculo causal entre la concepción maravillosa de Jesús y su filiación divina. Este dato es una confirmación de que, en la mentalidad de Lucas, no cabe la idea de una preexistencia de Jesús. Cf. S. Lyonnet, *Le récit de l'annonciation et la maternité divine de la sainte Vierge:* «Ami du clergé» 66 (1956) 45, n. 3.

El niño que va a nacer

El texto griego dice *to gennōmenon,* forma neutra del participio pasivo de presente del verbo *gennan* (= «engendrar», si se refiere al padre; «dar a luz» [o «nacer»], en la perspectiva de la madre). En pura lin-

güística, podría significar absolutamente «el (lo) engendrado»; pero como, según el contexto, las palabras van dirigidas a la madre, será mejor interpretarlo como «el (lo) dado a luz» o «el (lo) nacido». Probablemente hay que sobrentender un sustantivo neutro, como *to brephos* (= «el niño», «la criatura»; cf. Lc 1,41.44; 2,12.16); pero, en absoluto, también podría significar simplemente «lo que va a nacer»; así lo hemos interpretado al traducir «el niño que va a nacer». En cuanto al sentido futuro del participio de presente, cf. BDF, n. 339.2b. Cf. también 4 Mac 13,19. Algunos códices —C+, Θ— y ciertas versiones añaden *ek sou* (= «de ti», «de tu seno»).

Santo

No es fácil determinar la función de este adjetivo: *hagion.* Personalmente, lo entiendo como predicado de una frase elíptica que precede a la frase denominativa de *kalein;* de ahí la traducción «será santo, y será llamado Hijo de Dios». Pero también se puede interpretar como predicado de *klēthēsetai:* «será llamado santo, Hijo de Dios». Y todavía hay una tercera posibilidad: tomarlo como adjetivo sustantivado, con función de sujeto de *klēthēsetai:* «el Santo que va a nacer será llamado Hijo de Dios». Pero, como observa C. F. D. Moule, *An Idiom-book of the New Testament Greek* (Cambridge 1953) 107, esta última interpretación se basa en un uso decididamente irregular. En el primer caso —interpretación elíptica— se podría sobrentender *estai,* futuro de indicativo del verbo *einai* (= «ser»): «el niño que va a nacer *será* santo», es decir, consagrado, separado para el servicio de Dios. El sentido de esta expresión se ve claramente en Lc 2,23: «Todo primogénito varón será consagrado al Señor». Cf. Is 4,3.

Hijo de Dios

Por primera vez aparece en los escritos de Lucas este título de Jesús. La relación con el precedente «Hijo del Altísimo» es innegable; cf. nuestra «nota» exegética a Lc 1,32. Véase igualmente el tomo I de este comentario, pp. 344-349.

v. 36. *Ahí tienes*

La señal que ofrece el mensajero queda introducida por la fórmula *kai idou,* igual que en el episodio precedente (cf. la «nota» exegética a Lc 1,20).

Tu pariente Isabel

La afirmación es genérica, sin entrar en una determinación explícita del grado de parentesco. Lucas podría haberlo especificado con el término

anepsios (= «primo»), que, por otra parte, aparece en Col 4,10; pero, al no hacerlo, pone en tela de juicio la interpretación popular que considera a las dos mujeres como «primas». Esa indeterminación repercute sobre el presunto parentesco entre Juan y Jesús, y mucho más si se tiene en cuenta la afirmación del propio Bautista: «Yo no le conocía» (Jn 1,33). Estamos, evidentemente, ante una mezcla de tradiciones.

Está ya en su sexto mes

El secreto tan celosamente guardado durante cinco meses (cf. Lc 1,24) se desvela, por fin, en este momento.

v. 37. *Para Dios no hay nada imposible*

El texto griego, cuya traducción literal podría ser: «no le resultará imposible a Dios cualquier palabra (o cualquier cosa)», juega precisamente sobre la ambigüedad del término *rēma.* El significado más propio es «palabra», «lenguaje»; pero en el griego de los LXX —y, consiguientemente, en Lucas— *rēma* se ha contaminado de la ambigüedad de su correspondiente hebreo *dābār,* cuyo sentido oscila entre «palabra», «cosa», «acontecimiento».

El mensaje acaba con una referencia al Antiguo Testamento, probablemente a Gn 18,14, es decir, las palabras que el Señor dirige a Abrahán a propósito de la futura maternidad de su mujer. Sara, aunque estéril y ya de avanzada edad, concebirá y tendrá un hijo, porque «¿hay algo difícil para Dios?». Frases semejantes se encuentran también en Zac 8,6 y en Job 42,2.

v. 38. *Yo soy la esclava del Señor*

Lucas emplea la palabra *doulē,* correspondiente femenino de *doulos* (= «siervo», «esclavo»). En su respuesta al mensajero, María se identifica con la figura veterotestamentaria de Ana, madre de Samuel. Las resonancias de 1 Sm 1,11, donde Ana desahoga su espíritu ante el Señor *(Kyrios),* son evidentes: «si te fijas en la humillación de tu *sierva...,* si no te olvidas de tu *sierva* y le das a tu *sierva...».* Cf. Lc 1,48; Hch 2,18.

Cúmplase en mí lo que has dicho

La versión popularizada en castellano «hágase en mí según tu palabra» —una versión, por cierto, mucho más literal— conserva y, al mismo tiempo, especifica el término originalmente ambiguo: *rēma* (cf. la «nota» a Lc 1,37).

Lucas emplea una vez más el optativo *genoito* como expresión gramatical de un deseo perfectamente accesible. Cf. BDF, n. 384.

Y el ángel la dejó

Como indicábamos en el apartado anterior, al presentar la estructura de los relatos de la infancia según Lucas, la «conclusión A» («salida», «mutis») cierra el episodio. Cf. Lc 1,23.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 1,26-38

Aldama, J. A. de, *Una opinión mariológica reciente censurada por teólogos antiguos:* «Divinitas» 4 (1960) 123-140.

Allard, M., *L'Annonce à Marie et les annonces de naissance miraculeuses de l'Ancien Testament:* NRT 78 (1956) 730-733.

Allgeier, A., *«Episkiazein» Lk 1,35:* BZ 14 (1917) 338-343.

Audet, J.-P., *Maria und das christliche Jungfräulichkeitsideal: Eine biblischdogmatische Studie:* «Geist und Leben» 23 (1950) 411-425.

Avi-Yonah, M., *L'Inscription «Nazareth» à Césarée:* BTS 61 (1964) 2-5.

Baarda, T., *Dionysios bar Ṣalibi and the Text of Luke i, 35:* VC 17 (1963) 225-229.

Bauer, J. B., *De nominis «Mariae» vero etymo:* «Marianum» 19 (1957) 231-234.

— *Philologische Bemerkungen zu Lk 1,34:* Bib 45 (1964) 535-540.

Beckermann, C., *«Et nomen virginis Maria» (Luc. 1, 27b):* VD 1 (1921) 130-136.

Benko, S., *The Perpetual Virginity of the Mother of Jesus:* LQ 16 (1964) 147-163.

Boslooper, T., *«Jesus» Virgin Birth and Non-Christian «Parallels»:* «Religion in Life» 26 (1956-1957) 87-97.

Brinkmann, B., *Die Jungfrauengeburt und das Lukasevangelium:* Bib 34 (1953) 327-332.

Brodmann, B., *Mariens Jungfräulichkeit nach Lk 1,34 in der Auseinandersetzung von heute:* BK (1955) 98-110; «Antonianum» 30 (1955) 27-44.

Brown, R. E., *Luke's Description of the Virginal Conception:* TS 35 (1974) 360-362.

— *Luke's Method in the Annunciation Narrative of Chapter One,* en J. W. Flannagan/A. W. Robinson (eds), *No Famine in the Land:* Hom a John L. McKenzie (Missoula 1975) 179-194.

— *The Problem of the Virginal Conception of Jesus,* en *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus* (Nueva York 1973) 21-68.

— *Virgin Birth:* IDBSup (1976) 940-941.

Brown, R. E. et al. (eds), *Mary in the New Testament* (Filadelfia 1978) 105-134.

Cambe, M., *La charis chez saint Luc: Remarques sur quelques textes, notamment le «kecharitōmenē»:* RB 70 (1963) 193-207.

Campenhausen, H. von, *The Virgin Birth in the Theology of the Ancient Church* (Naperville 1964).

Cantalamessa, R., *La primitiva esegesi cristologica di Romani I, 3-4 e Luca I, 35:* «Rivista di storia e letteratura religiosa» 2 (1966) 69-80.

Carmignac, J., *The Meaning of «parthenos» in Luke 1.27. A Reply to C. H. Dodd:* BT 28 (1977) 327-330.

Cole, E. R., *What Dit St. Luke Mean by «kecharitomene»?:* AER 139 (1958) 228-239.

Collins, J. J., *Our Lady's Vow of Virginity (Lk 1,34):* CBQ 5 (1943) 369-380.

Craghan, J. F., *Mary's «Ante Partum» Virginity: The Biblical View:* AER 162 (1970) 361-372.

Delling, G., *Parthenos:* TDNT 5 (1967) 826-837.

Escudero Freire, C., *Alcance cristológico de Lc. 1,35 y 2,49:* «Communio» 8 (1975) 5-77.

— *Alcance cristológico y traducción de Lc 1,35: Aportación al estudio de los títulos Santo e Hijo de Dios en la obra lucana* (Sevilla 1975).

Fitzmyer, J. A., *The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament:* NTS 20 (1973-1974) 382-407, espec. pp. 391-394.

— *The Virginal Conception of Jesus in the New Testament:* TS 34 (1973) 541-575.

Flanagan, N. M., *Our Lady's Vow of Virginity:* «Marian Studies» 7 (1956) 103-121.

Fuller, R. H., *The Virgin Birth: Historical Fact or Kerygmatic Truth?:* BR 1 (1956) 1-8.

Gächter, P., *Der Verkündigungsbericht Lk 1,26-38:* ZKT 91 (1969) 322-363, 567-586.

Gewiess, J., *Die Marienfrage, Lk 1,34:* BZ 5 (1961) 221-254.

Graber, O., *Wollte Maria eine normale Ehe eingehen?:* «Marianum» 20 (1958) 1-9.

Grant, F. C., *Where Form Criticism and Textual Criticism Overlap:* JBL 59 (1940) 11-21.

Graystone, G., *Virgin of All Virgins: The Interpretation of Lk 1,34* (Roma 1968).

Harnack, A. von, *Zu Lk 1,34-35:* ZNW 2 (1901) 53-57.

Haugg, D., *Das erste biblische Marienwort: Eine exegetische Studie zu Lukas 1,34* (Stuttgart 1938).

Hebert, A. G., *The Virgin Mary as the Daughter of Zion:* «Theology» 53 (1950) 403-410.

Hehn, J., *«Episkiazein» Lk 1,35:* BZ 14 (1917) 147-152.

Hoyos, F., *Darás a luz un hijo y le pondrás por nombre Jesús:* RevistB 28 (1966) 239-246.

Jellouschek, C. J., *Maria Verkündigung in neuer Sicht:* MTZ 10 (1959) 102-113.

Kasteren, J. van, *Analecta exegetica:* RB 3 (1894) 52-61.

Lagrange, M.-J., *La conception surnaturelle du Christ d'après saint Luc:* RB 11 (1914) 60-71, 188-208.

Lattke, G., *Lukas 1 und die Jungfrauengeburt,* en *Zum Thema Jungfrauengeburt* (Stuttgart 1970) 61-89.

Legrand, L., *Fécondité virginale selon l'Esprit dans le Nouveau Testament:* NRT 84 (1962) 785-805.

Lyonnet, S., *Chaire, kecharitomēnē:* Bib 20 (1939) 131-141.

— *Le récit de l'annonciation et la maternité divine de la sainte Vierge:* «Ami du clergé» 66 (1956) 33-46.

McGovern, J. J., *María, «Sierva de Yahveh» en Lc 1,38.49:* «Estudios teológicos» 7 (1980) 3-15.

McHugh, J., *The Mother of Jesus in the New Testament* (Garden City 1975).

Mohrmann, C., *Ave gratificata:* «Rivista di storia della chiesa in Italia» 5 (1951) 1-6.

Muñoz Iglesias, S., *Lucas 1,35b. La idea de Dios en la Biblia:* EstBíb 27 (1968) 275-299.

Orsatti, M., *Verso la decodificazione di una insolita espressione: Analisi filologica di «andra ou ginōskō» (LK 1,34):* RivB 29 (1981) 343-357.

Páramo, S. del, *La anunciación de la Virgen: Reparos exegéticos y doctrinales a una reciente interpretación:* EstBíb 16 (1957) 161-185.

Piper, O. A., *The Virgin Birth: The Meaning of the Gospel Accounts:* Int 18 (1964) 131-148.

Prete, B., *A proposito di Luca 1,34:* RivB 18 (1970) 379-393.

— *Il significato di Luca 1,34 nella struttura del racconto dell'annunziazione:* «Marianum» 40 (1978) 248-276.

Quecke, H., *Lk 1,34 in den alten Übersetzungen und im Protevangelium des Jakobus:* Bib 44 (1963) 499-520.

— *Lk 1,34 im Diatessaron:* Bib 45 (1964) 85-88.

— *Lukas 1,31 in den alten Übersetzungen:* Bib 46 (1965) 333-348.

— *Zur Auslegungsgeschichte von Lk 1,34:* Bib 47 (1966) 113-114.

Schneider, G., *Jesu geistgewirkte Empfängnis (Lk 1,34f): Zur Interpretation einer christologischen Aussage:* TPQ 119 (1971) 105-116.
— *Lk 1,34.35 als redaktionelle Einheit:* BZ 15 (1971) 255-259.
Schürmann, H., *Die geistgewirkte Lebensentstehung Jesu: Eine kritische Besinnung auf den Beitrag der Exegese zur Frage,* en *Einheit in Vielfalt:* Hom. a Hugo Aufderbeck en su sesenta y cinco cumpleaños, ed. por W. Ernst/K. Feiereist (Leipzig 1974) 156-169.
Smith, D. M., *Luke 1,26-38:* Int 29 (1975) 411-417.
Stock, K., *Die Berufung Marias (LK 1,26-38):* Bib 61 (1980) 457-491.
Strobel, A., *Der Gruss an Maria (Lk 1,28): Eine philologische Betrachtung zu seinem Sinngehalt:* ZNW 53 (1962) 86-110.
Tourón del Pie, E., *María en la escatología de Lucas:* «Ephemerides mariologicae» 31 (1981) 241-466.
Turner, H. E. W., *The Virgin Birth:* ExpTim 68 (1956-1957) 12-17.
Vicent, A., *La presunta sustantivación «to gennomenon» en Lc 1,35b:* EstBíb 33 (1974) 265-273.
Vogels, H., *Zur Textgeschichte von Lc 1,34ff:* ZNW 43 (1950-1951) 256-260.
Vogt, E., *De nominis Mariae etymologia:* VD 26 (1948) 163-168.
Völkel, M., *Der Anfang Jesu in Galiläa: Bemerkungen zum Gebrauch und zur Funktion Galiläas in den lukanischen Schriften:* ZNW 64 (1973) 222-232.
Zerwick, M., *«... quoniam virum non cognosco» (Lc 1,34) (Conspectus criticus de opinionibus recentioribus):* VD 37 (1959) 212-224, 276-288.

3. *VISITA DE MARIA A ISABEL*
(1,39-56)

39 Por aquellos mismos días, María se puso en camino y fue a
toda prisa a una ciudad de Judea, en plena sierra. 40 Entró en
casa de Zacarías, y saludó a Isabel. 41 En cuanto Isabel oyó el
saludo de María, la criatura dio un salto en su vientre. Isabel
quedó llena del Espíritu Santo, 42 y exclamó a voz en grito:

—¡Bendita tú entre las mujeres,
y bendito el fruto de tu vientre!

43 Pues, ¿quién soy yo para que la madre de mi Señor
venga a visitarme? 44 En cuanto tu saludo llegó a mis oídos,
la criatura saltó de alegría en mi vientre.

45 ¡Dichosa la que ha creído!
Porque lo que el Señor le ha prometido
se cumplirá.

46 Entonces dijo María:
—Proclama mi alma la grandeza del Señor, (1 Sm 2,1-10)
47 se alegra mi espíritu en *Dios*
mi Salvador, (Sal 25,5) (LXX)
48 porque se *ha fijado en su humilde esclava.* (1 Sm 1,11)
Pues mira, desde ahora me felicitarán (Sal 113,5-6)
todas las generaciones,
49 porque el Poderoso *ha hecho maravillas* (Dt 10,21)
por mí;
y *su nombre es santo.* (Sal 111,9)
50 Su *misericordia* llega a *los que le respetan* (Sal 103,17)
de generación en generación.
51 Ha desplegado la potencia de su brazo;
ha destrozado a los arrogantes, (Sal 89,11)
engreídos de corazón.
52 Ha derribado de sus tronos a los (1 Sm 2,4.7)
poderosos
y ha exaltado a los humildes.

[53] *Ha colmado de bienes a los hambrientos* (Sal 107,9; 1 Sm 2,5)
y a los ricos los *ha despedido con las manos vacías.* (Job 22,9)
[54] *Ha auxiliado a Israel, su siervo,* (Is 41,8-9)
acordándose de su misericordia, (Sal 98,3)
[55] como lo había prometido a *nuestros padres,* (Miq 7,20)
a Abrahán y a su descendencia,
por siempre.

[56] María se quedó con ella unos tres meses, y después volvió a su casa.

COMENTARIO GENERAL

El tercer episodio de la narración lucana de la infancia presupone los dos «anuncios» anteriores y, al mismo tiempo, los completa. Espiga ciertos elementos de uno y otro relato y los combina unitariamente, anudando las correspondencias mutuas, sobre todo entre los vv. 24-25 y 36-37. Lucas empezó por reelaborar ciertos materiales derivados de la fuente relacionada con el Bautista, que presentaban el anuncio de la concepción y nacimiento de Juan según un esquema veterotestamentario. Luego, a imitación de ese modelo, compuso su propio anuncio de la concepción y nacimiento de Jesús. Finalmente, para establecer una correlación más íntima entre los dos relatos añadió el episodio de la visita de María a Isabel. El material narrativo derivado de la primitiva fuente, que sirvió de base a la composición de Lc 1,5-24a, continúa en Lc 1,57-66.

Concretamente, el episodio que ahora nos ocupa (Lc 1,39-56) consta de dos partes fundamentales y de una conclusión: *a)* Encuentro de María con Isabel, en el que la anciana reconoce a María como «la madre de mi Señor» (vv. 39-45). *b)* Reacción de María ante la alabanza de Isabel y ante la maravillosa actuación de Dios en ella: cántico del *Magnificat* (vv. 46-55). La conclusión (v. 56) recoge el «estribillo A», con el que también terminan los dos episodios precedentes (vv. 23 y 38). Todo el pasaje es un estallido de

alabanzas: Isabel alaba a María y María proclama la grandeza de Dios.

En cuanto al *Magnificat,* ya hemos dicho en el apartado 1 que lo más probable es que haya que atribuirlo a una fuente judeocristiana anterior a Lucas; ya tendremos más adelante la oportunidad de discutir sosegadamente esta afirmación. El resto del episodio parece ser composición personal del propio Lucas. Pero esto no incluye, naturalmente, todos y cada uno de los detalles de la narración. Por ejemplo, el dato de la procedencia de Juan, es decir, que había nacido en una ciudad de Judea, en plena sierra, puede ser un detalle de la tradición anterior; las localizaciones geográficas son frecuentes en la tradición oral.

1. *Encuentro y felicitación* (vv. 39-45)

La narración es fluida y de ritmo bastante rápido. María emprende un apresurado viaje a casa de unos familiares suyos, que viven en una ciudad de la serranía de Judea. María ya sabe que Isabel está en avanzado período de gestación porque el mensajero celeste acaba de comunicárselo (Lc 1,36-37), y por eso va a visitarla. Así termina, finalmente, el aislamiento en que se ha sumido Isabel (cf. Lc 1,24). Al saludarse las dos mujeres, la anciana nota una sacudida en su interior; el niño empieza a rebullirse y a dar unos saltitos que ya son prefigurativos. Entonces, Isabel, llena del Espíritu Santo, comprende que María lleva en su propio seno al «Señor».

Por tanto, una señal divina es la que revela a ambas madres la maternidad de la otra. Y Juan, ya desde el mismo seno materno, «va por delante del Señor» (cf. Lc 1,17), como precursor de Jesús. Hay que notar que en el episodio no se menciona en absoluto el carácter «mesiánico» de Jesús, sino su título de «Señor». Así es, de hecho, como Isabel saluda a María: «la madre de mi Señor» (Lc 1,43). Y arropando el saludo, una bendición y una bienaventuranza. María es «bendita» *(eulogēmenē)* entre las mujeres, porque es «bendito» *(eulogēmenos)* el fruto de su vientre; y es «dichosa» *(makaria)* porque «ha creído», por su fe. Dos aspectos de la personalidad de María en los que se centra la alabanza: ser madre del *Kyrios* y ser la gran creyente.

A. Plummer califica los vv. 42-45 como «cántico de Isabel»

(*A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke,* p. 27), y los considera estructurados en dos estrofas de cuatro líneas —o versos— cada una. La propuesta es difícilmente admisible, porque la exclamación de Isabel no está articulada en hemistiquios paralelos, como el *Magnificat* o como el *Benedictus.* Ese tipo de composición paralela se aprecia únicamente en el v. 42bc y posiblemente en el v. 45. Pero los versículos centrales (vv. 43-44) son pura y llanamente prosa.

Cuando Isabel, llena del Espíritu Santo, prorrumpe en una alabanza de María, su primer grito es una «bendición» (v. 42), que recuerda las palabras de Débora, la profetisa, al cantar la gesta de Yael: «¡Bendita entre las mujeres Yael!» (Jue 5,24), o la bendición con la que Ozías aclama el triunfo de Judit: «Que el Altísimo te bendiga, hija, más que a todas las mujeres de la tierra» (Jdt 13,18). La razón por la que Isabel proclama a María como «bendita» se expresa por medio de una construcción paratáctica: «y bendito el fruto de tu vientre»; es decir, porque María lleva en su seno al *Kyrios.* Por su parte, el v. 45, con su explícita «bienaventuranza» —«¡Dichosa la que ha creído!»—, sirve ya de preparación para ese momento del ministerio público, en el que Jesús va a escuchar de labios de una simple mujer del pueblo un piropo maravilloso dedicado a su madre: «¡Dichoso el vientre que te llevó y los pechos que te criaron!» (Lc 11,27). En Lc 1,45 se hace mención expresa de la «fe» de María: «la que ha creído»; y en Lc 11,28, la respuesta de Jesús es otra «bienaventuranza» —«¡Dichosos los que escuchan la Palabra de Dios y la ponen en práctica!»—, que da su verdadero relieve a la grandeza de su madre (cf. Lc 8,21).

Los saltos del niño en el interior de Isabel tienen también su precedente figurativo en un pasaje del Antiguo Testamento (Gn 25,22-24). Otra estéril, Rebeca, lleva en su vientre una pareja de gemelos que saltan y se agitan en sus entrañas, prefigurando ya las rivalidades futuras entre los dos hermanos —Esaú y Jacob— y entre los dos pueblos que van a constituir su descendencia.

Pero lo más relevante de esta primera escena es, por una parte, el reconocimiento de Jesús como *Kyrios,* y por otra, la proclamación de María como «la madre del Señor», como «la que ha creído», como el modelo de fe. Desde el mismo comienzo de su narración, Lucas funde dos temas capitales en la figura de María; la humilde

«esclava del Señor» (Lc 1,38) es «la que ha creído» (Lc 1,45), la que realiza en toda su plenitud el «ser discípulo» (cf. Lc 8,19-21; Hch 1,14).

2. *Reacción de María: el «Magnificat»* (vv. 46-55)

En los versículos precedentes todo son felicitaciones y elogios a María por parte de Isabel. Ahora es María la que tiene que contestar. Y lo hace en el mismo tono, estallando en un cántico de alabanza a la maravillosa actuación de Dios: el *Magnificat* (vv. 46-55).

Como diremos más adelante, en la «nota» exegética al v. 46, la tradición textual más fiable atribuye el cántico a María. El himno, en cuanto tal, guarda una cierta semejanza con otros tres pasajes de la narración de Lucas, cuyas características y estructura pertenecen abiertamente al género lírico: el *Benedictus* (Lc 1,67-79), el *Gloria* (Lc 2,13-14) y el *Nunc dimittis* (Lc 2,28-32). Personalmente, como ya tendré ocasión de explicar a su debido tiempo, creo que el *Gloria* es una composición del propio Lucas. En cuanto al *Magnificat,* el *Benedictus* y posiblemente el *Nunc dimittis,* lo más probable es que ya formaran parte de la tradición anterior. Si estamos a la escasa vinculación interna de estos cánticos con sus respectivos contextos, tal vez tenga razón R. E. Brown cuando dice que fueron introducidos por el propio Lucas secundariamente, es decir, después de la primera redacción de sus narraciones de la infancia (cf. R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías,* pp. 257-259).

No hay la más mínima seguridad de que el *Magnificat* haya existido alguna vez en hebreo o en arameo; por lo que es inútil atribuirlo personalmente a María. De hecho, no se ha conservado en ninguna de las tradiciones familiares. Su extraordinaria afinidad con el griego del Antiguo Testamento es signo evidente de que su composición es una especie de mosaico heterogéneo, un amasijo de citas veterotestamentarias tomadas de la versión de los LXX. En mi traducción del texto he subrayado algunas frases que muestran una dependencia más acusada del Antiguo Testamento. Pero, en realidad, todo el himno está cuajado de resonancias y alusiones. En las respectivas «notas» exegéticas intento dar una visión más pormenorizada. La mejor manera de verificar el grado de dependencia del *Magnificat* con relación al Antiguo Testamento es comparar

verso por verso —naturalmente, en su versión original— con la formulación griega de los respectivos pasajes del Antiguo Testamento y, en particular, con el cántico de Ana (1 Sm 2,1-10), en el que fundamentalmente parece inspirarse. Esta labor comparativa no resulta especialmente enojosa si se da un vistazo a las obras de A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke* (Nueva York [5]1922, [8]1964) 30-31, y de J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke: The Greek Text, with Introduction, Notes, and Indices* (Londres 1930) 303-304. El gran inconveniente de hacerlo sobre una traducción es que las alusiones, o simplemente desaparecen, o quedan gravemente distorsionadas.

Por otra parte, no se puede admitir, sin más, que el *Magnificat* sea una composición personal del propio Lucas, ya que su vinculación con el contexto inmediato es prácticamente inexistente. A veces se ha comparado este cántico con los discursos del libro de los Hechos, que, en buena parte, son composiciones de Lucas en las que se expresa una imagen idealizada de la comprensión del misterio de Cristo que tenían los respectivos oradores. Tal vez se pueda aplicar esto al *Magnificat;* pero lo cierto es que se puede omitir todo el himno sin menoscabo sustancial de la narración. El cántico es una alabanza genérica a la actuación salvífica de Dios, carente de toda relación directa con el episodio concreto de esta visita de María.

Precisamente una de las razones fundamentales para no atribuir a Lucas la composición del *Magnificat* es que la práctica totalidad del himno es ajena a la situación específica de María. Sólo el v. 48 se podría considerar —totalmente o en parte— como una posible composición de Lucas, introducida por el autor en un poema preexistente, heredado de la tradición precristiana. Esta misma razón es la que ha llevado a algunos a atribuir el cántico a Isabel.

El análisis de la estructura del poema confirma esta inadecuación con el contexto narrativo. El *Magnificat* no difiere sustancialmente de algunos salmos de alabanza recogidos en el salterio canónico, aunque su estructura poética y, en particular, el paralelismo como recurso de composición no alcance los niveles medios de esa literatura hímnica. En este aspecto, el *Magnificat* se parece mucho más a otras composiciones líricas del judaísmo precristiano, como

algunos pasajes del primer libro de los Macabeos, o los Himnos de acción de gracias *(Ḥôdāyôt)* y el Manuscrito de la Guerra *(Milḥāmāh)* provenientes de Qumrán.

En líneas generales, el *Magnificat* se puede catalogar dentro del género literario «himno de alabanza», en el que se encuadra un buen puñado de salmos oficiales. Desde este punto de vista, guarda una estrecha relación con Sal 33; 47; 48; 113; 117; 135 y, sobre todo, con Sal 136. La estructura normal de esta clase de «himnos de alabanza» consta de una sección introductoria, que puede ser una invitación a alabar a Dios, o una frase —o serie de frases— en las que realmente se alaban las cualidades o la actuación histórica de Dios; viene luego una sección central, en la que se enumeran las razones de esa alabanza, introducidas generalmente —en el original hebreo— por la conjunción *kî* (= «porque»; un ejemplo sería el cántico de Ana, en 1 Sm 2,3b), y, por último, una sección conclusiva en la que, por regla general, se sintetizan o simplemente se repiten ciertos elementos de las otras dos secciones.

En el *Magnificat* en concreto, la introducción está constituida por los vv. 46b-47; el resto se puede considerar o bien como una sola sección —sin conclusión—, dividida en tres estrofas (vv. 48-50, 51-53 y 54-55), o bien como una sección central de dos estrofas (vv. 48-50 y 51-53), seguida de una conclusión (vv. 54-55). Parece preferible esta última alternativa, ya que los vv. 54-55, en realidad, lo único que hacen es repetir la gran actuación de Dios, cantada anteriormente en los vv. 51-53, aunque —eso sí— relacionándola específicamente con Israel —«nuestros padres»— y particularmente con Abrahán. Hay que advertir que la conjunción griega *hoti,* correspondiente al *kî* hebreo, sale dos veces: al principio del v. 48 y al principio del v. 49. Los vv. 49 y 50 están mutuamente relacionados, ya que en esos dos versículos se cantan tres atributos del Señor: su potencia, su santidad y su misericordia. Esto es lo que nos mueve a considerarlos como integrantes de una única estrofa.

También los vv. 51-53 forman una unidad en la que se ensalza más bien la poderosa actuación histórica de Dios. Esto hace que el v. 48 quede, en realidad, descolgado del resto del poema y como una afirmación aislada. Y ésa es la razón por la que se ha considerado ese versículo como una composición personal de Lucas, inser-

tada en el cántico primitivo, para circunscribir la alabanza más bien genérica y relacionarla expresamente con la situación concreta de María. En ese versículo resuenan dos aspectos esenciales de la presentación anterior: la autodefinición de María como «esclava» (cf. Lc 1,38) y la doble «felicitación» de Isabel, que la proclama «bendita» (cf. Lc 1,42) y «dichosa» (cf. Lc 1,45). Así se puede explicar, por otra parte, el doble uso de la conjunción *hoti,* el carácter más bien genérico de los vv. 49-50 y el paralelismo entre los vv. 51a-51b, 52a-52b y 53a-53b.

3. *Versículos introductorios* (46b-47)

En estos versículos introductorios, construidos en perfecto paralelismo, María, igual que Ana en 1 Sm 2,1-10, ensalza la grandeza de Dios y le proclama solemnemente «su Salvador». El motivo de esta proclamación reside en el reconocimiento de María de que el nacimiento de su hijo va a suponer una forma totalmente nueva de salvación. María habla como la auténtica depositaria del «favor» de Dios —así la había saludado el mensajero celeste en Lc 1,28— y da rienda suelta a una «alegría» que marca la tonalidad y el clima característico de la nueva era que se abre paso.

La breve inserción de Lucas (v. 48) presenta a María como la concreción de un acusado contraste entre su pequeñez de esclava y la grandeza, el poder, la santidad y la misericordia de Dios. Si la van a «felicitar» —es decir, la van a «proclamar dichosa»— «todas las generaciones», no es por su santidad intrínseca o por sus méritos personales, sino por el carácter absolutamente extraordinario del niño que lleva en sus entrañas y que va a nacer de su propio vientre.

4. *Sección central* (vv. 49-50 y 51-53)

En la primera estrofa (vv. 49-50) se ensalzan tres atributos de Dios. Sólo dos de esos atributos —la potencia y la misericordia— recogen ciertas resonancias relacionadas con María; concretamente, las que han quedado expuestas en el episodio anterior. El tercer atributo —la misericordia— es totalmente ajeno al contexto inmediato de las narraciones de la infancia. Efectivamente, en la proclamación de Dios como «el Poderoso» *(ho dynatos)* resuenan las

palabras del mensajero celeste sobre la «fuerza», o la «potencia» *(dynamis)*, del «Altísimo» que va a bajar sobre María, envolviéndola en la fecundidad de su sombra (Lc 1,35). De igual modo, el niño que va a nacer de María y que será llamado «santo» (Lc 1,35) es fruto de la actuación de Dios, cuyo nombre es «santo». En cambio, la misericordia de Dios está totalmente ausente en el episodio del anuncio. Si aparece aquí (Lc 1,50) es porque ya existía ese concepto en la composición prelucana del himno. No se puede negar, con todo, que la idea de «misericordia» se adapta perfectamente a la situación de María, aunque —fuerza es reconocerlo— de manera genérica, sin una aplicación específica y sin verbalizaciones textuales en el propio contexto narrativo.

La segunda estrofa (vv. 51-53), comparada con la primera (versículos 49-50), debe su mayor relevancia a los seis verbos en aoristo, que llenan todo el texto. Difícilmente se pueden interpretar esos aoristos como una equivalencia del perfecto hebreo con aspecto verbal profético, ya que, como hemos indicado, hay que excluir una precedente redacción del himno en lengua semítica, sea en hebreo o en arameo. Entra dentro de lo posible su interpretación como «aoristos gnómicos» (cf. BDF, n. 333), es decir, descriptivos de una tendencia de Dios a invertir las situaciones que el ser humano crea descaradamente con vistas a su propio bienestar individual. Lo más probable es que reflejan la situación concreta en la que el himno fue originalmente compuesto, en su estadio de tradición prelucana. A primera vista, los versículos que componen esta segunda estrofa tienen cierta tonalidad guerrera, y eso es lo que llevó a P. Winter a postular que, en sus orígenes, el *Magnificat* fue compuesto como epinicio, o sea, un canto para celebrar una victoria de los Macabeos. La explicación cuadra perfectamente con el sentido de estos versículos, pero no es válida para todo el resto del poema, que, en cuanto tal, refleja más bien un ambiente judeocristiano. La gran actuación de Dios, que se manifestó antaño en sus gestas para salvar a su pueblo, ahora, cantada por María, adquiere una tonalidad radicalmente nueva al hacerse patente en la concepción del niño que ella misma va a dar a luz. Y no hay la menor dificultad en que Lucas, a este punto de su narración de los diferentes acontecimientos de la infancia, pueda poner esos sentimientos en labios de María, porque precisamente al componer estos episodios

escribe con pleno conocimiento del pasado y es consciente de que cualquier detalle admite una interpretación figurativa, como preanuncio de la actividad del propio Jesús.

5. *Conclusión* (vv. 54-55)

En la conclusión del *Magnificat,* María declara abiertamente que esa salvación futura que va a realizarse en el nacimiento, desarrollo y actividad pública de Jesús está en íntima relación con la alianza que, en tiempos remotos, Dios selló con Abrahán. Vienen a primer plano no sólo el pueblo de Israel, «siervo» de Dios, sino todos los patriarcas. El «resto» de Israel va a adquirir un significado nuevo, porque su restauración se va a llevar a cabo de tal manera, que la promesa originaria va a alcanzar también a otros pueblos no sometidos a las prescripciones de la ley mosaica.

¿Dónde pudo encontrar Lucas un cántico como el *Magnificat,* es decir, los vv. 46b-47 y 49-55? Algunos comentaristas, entre los que podemos citar a A. von Harnack, H. D. F. Sparks y N. Turner, piensan que es una composición del propio Lucas, a imitación de los poemas del judaísmo contemporáneo. Pero hay que notar que en el *Magnificat* se acentúa considerablemente la semitización textual, que, por otra parte, es característica de las narraciones de la infancia. Otros comentaristas, por ejemplo, H. Gunkel, S. Mowinckel y P. Winter defienden que el *Magnificat* fue originariamente un himno judío, reelaborado luego por Lucas y adaptado a la mentalidad y el uso cristiano. No se puede negar que la explicación en sí es posible; pero parece más probable que el énfasis que se pone en la novedad de esa salvación que ahora llega a Israel haya de interpretarse como una indicación del ambiente judeocristiano propio de la comunidad primitiva. Naturalmente, no han faltado intentos de especificar todavía más el círculo en el que se originó el *Magnificat.* R. E. Brown, basado en estudios precedentes, insiste con un gran despliegue de argumentos en que el origen del *Magnificat* —y del *Benedictus*— hay que buscarlo en los círculos judeocristianos de los *'anāwîm,* es decir, los «pobres del Señor» (véase *op. cit.,* 364-369). El significado originario del término hebreo *'anāwîm* designaba a «los pobres» en sentido material; pero, con el pasar del tiempo, llegó a denotar ciertos sectores de Israel espe-

cialmente afectados por el infortunio, la humillación, la enfermedad o la opresión social. Sus opuestos no eran simplemente los ricos, sino que incluían también a los arrogantes, a los soberbios y, en general, a todos los que no creían tener necesidad de Dios. Espléndidas descripciones de estos «pobres» pueden verse en Sal 149, 4; Is 49,13; 66,2. A menudo se les identificaba como «el resto de Israel», y, con el tiempo, llegó incluso a desarrollarse toda una religiosidad basada en la absoluta dependencia de Dios, que tuvo su máximo exponente en la «religiosidad vinculada al templo». No cabe duda que los convertidos al cristianismo llegaron a introducir en el seno de la comunidad judeocristiana esta concepción pietística de la existencia. Es posible que algunos rasgos de la comunidad primitiva, como aparecen en los primeros capítulos del libro de los Hechos —concretamente en los sumarios: Hch 2,43-47; 4,32-37—, respondan a esa mentalidad. La conclusión de R. E. Brown es tan explícita que vale la pena reproducirla literalmente: «Por tanto, no es inverosímil que Lucas, mientras componía su narración evangélica y el libro de los Hechos, en pleno último tercio del s. I, encontrara esos cánticos en alguna comunidad judeocristiana de lengua griega, sujeta al influjo del cristianismo jerosolimitano» (*op. cit.*, p. 366).

María se quedó con ella unos tres meses (v. 56)

Este versículo conclusivo pertenece, desde el punto de vista narrativo, al episodio de la visita de María. Para explicar su regreso a Nazaret se han ofrecido diversas interpretaciones de índole psicológica, por ejemplo, que ya empezaba a notarse su estado de gestación o que se acababa de descubrir que estaba embarazada (cf. Mt 1,18). Pero todo eso no es más que conjetura; la verdadera razón hay que buscarla dentro de la propia técnica literaria de la composición de Lucas. La intención del autor es despejar la escena antes de volver a los materiales narrativos de la fuente relacionada con el Bautista, que le van a proporcionar los datos para su narración del nacimiento de Juan. Lo que sigue a continuación es un relato en paralelo del nacimiento, circuncisión y manifestación de Juan y de Jesús. María queda, de momento, fuera del escenario; ya volverá a aparecer cuando le llegue su turno.

v. 39. *Unos días después*

La expresión literal —«en (por) aquellos días»— es una indicación de tiempo bastante imprecisa que, mediante su referencia al v. 36, enlaza el nuevo episodio con el anuncio del mensajero celeste sobre la maternidad de Isabel. Esta construcción, con el mismo o con diferentes demostrativos, pero siempre con idéntico significado, es frecuente en los escritos de Lucas (cf. Lc 2,1; 4,2; 5,35; 6,12; 9,36; 23,7; Hch 1,15; 11,27, etc.).

María se puso en camino y fue a toda prisa

Otro fenómeno lingüístico frecuente en Lucas es el uso pleonástico, o redundante, del participio *anastas* —en este caso, en su forma femenina: *anastasa*— con otro verbo de acción (cf. Lc 4,29; 5,28; 6,8; 11,7.8; 15,18.20; 17,19; 22,46; 23,1; 24,12.33; Hch 5,6; 8,27; 9,18.39; 10, 13.20.23; 11,7.28; 14,20; 15,7; 22,10.16; 23,9). Cf. BDF, n. 419.2. La construcción se debe, indudablemente, a influjo de los LXX (cf. tomo I, pp. 193ss), ya que traduce un modismo hebreo (cf. Gn 13,17; 19,14) o arameo (cf. 1QapGn 21,13), en el que el verbo *qwm* (= «levantarse») acompaña a otro verbo de acción. El aspecto verbal de esta construcción es fundamentalmente incoativo.

El otro verbo, *poreuesthai* (= «caminar», «ir») es típico de Lucas, que lo emplea particularmente para describir los «viajes» de Jesús (cf. la «nota» exegética a Lc 4,30).

La frase adverbial «a toda prisa» —en griego es preposicional: *meta spoudēs*— aparece con este significado en Mc 6,25; Éx 12,11; Sab 19,2. Pero también puede significar «con impaciencia», como se ve en 3 Mac 5,24.27; Flavio Josefo, *Apion.* II, 4, n. 42. Cf. B. Hospodar, *«Meta spoudēs» in Lk 1,39:* CBQ 18 (1956) 14-18. En cualquier caso, no se debe utilizar la frase para describir el estado psicológico de María; lo único que se pretende es indicar su reacción espontánea a la señal que el mensajero celeste acaba de comunicarle.

A un pueblo de Judea

Ya se nos dijo en Lc 1,23 que Zacarías, al terminar su servicio sacerdotal, volvió a su casa; pero no se especifica dónde se encontraba su residencia, si en el mismo Jerusalén o en otro lugar. Aquí se afirma con toda claridad que el sacerdote y su mujer residían en un pueblo de Judea —la antigua «Judá»—, en plena sierra. La indicación es bastante vaga, y no se da el nombre del pueblo. Eso hace pensar que, posi-

blemente, la descripción de Lucas no tenga más base que 2 Sm 2,1, en que David consulta al Señor dónde debe establecer su residencia: «¿Puedo ir a alguna ciudad de Judá?». Una tradición cristiana, anterior a la época de las Cruzadas, localizó el domicilio de Zacarías en ʿAin Karim, situado ocho kilómetros al oeste de Jerusalén (cf. C. Kopp, *The Holy Places of the Gospels,* Nueva York 1963, 87-96; D. Baldi, ELS, nn. 44-81). Según los datos de Neh 11,3, los sacerdotes que desempeñaban su servicio en el templo podían residir fuera de la ciudad.

El texto lucano habla literalmente de «Judá», empleando una forma griega indeclinable *(Iouda),* que parece ser traducción de la forma hebrea *Yehûdāh.* La ausencia de artículo definido confiere a «Judá» el carácter de «semitismo», que se confirma, además, por su semejanza con el texto griego de 2 Sm 2,1, en la versión de los LXX. Hace ya bastantes años, C. C. Torrey, en su artículo *Medina and «Polis», and Luke 1,39:* HTR 17 (1924) 83-91, defendió que la frase griega de Lucas es, en realidad, una traducción incorrecta de la expresión hebrea —o aramea— *ʾl mdynt yhwdh,* cuyo significado exacto es: «a la provincia de Judea». Ante la opinión contraria de J. F. Springer *(M'dinah and «polis»:* ATR 5, 1922, 234-332), Torrey insistía en que el término *medînāh,* tanto en hebreo como en arameo, significa únicamente «provincia», desde los documentos más remotos del judaísmo palestinense. Sólo el mundo pagano lo usaba en sentido de «ciudad», «pueblo», equivalente al término griego *polis.* M. Black considera esta interpretación como «una propuesta brillante» *(An Aramaic Approach to the Gospels and Acts,* Oxford ³1967, 12). Sin embargo, esa explicación suscita muchos más problemas que los que, en realidad, resuelve. ¿Existía realmente, en tiempos de Herodes el Grande (cf. Lc 1,5), una «provincia de Judea», o «de Judá»? El reino de Herodes comprendía no sólo la región de Judea, sino también Galilea, Samaría, Perea e Idumea. Incluso en la época de Lucas es muy cuestionable que hubiera realmente una «provincia de Judea». Por otra parte, si Lucas quería referirse concretamente a esa «provincia», ¿por qué no usa aquí *eparcheia,* que es el término técnico en griego, como lo hace en Hch 23,34 y, probablemente, también en Hch 25,1? Cf. F. L. Horten, *Reflections on the Semitisms of Luke-Acts,* en *Perspectives on Luke-Acts* (ed. C. H. Talbert; Danville VA 1978) 1-23, espec. 21-22.

En plena sierra

El texto dice literalmente: «a la (región) montañosa». El historiador Flavio Josefo *(Ant.* XII, 1, 1, n. 7) emplea el mismo adjetivo, pero sustantivado, para referirse a Judea. Cf., además, *Bell.* IV, 8, 2, n. 451, y Lc 1,65.

v. 40. *Casa de Zacarías.*

Se hace mención de los dos cónyuges, Zacarías e Isabel, que ya conocemos por su presentación inicial en Lc 1,5.

Saludó a Isabel

Lucas no nos ha transmitido ni la forma ni las palabras exactas del saludo.

v. 41. *En cuanto Isabel oyó*

Conviene dar la traducción literal —«Y sucedió (que), cuando..., la criatura dio un salto»— porque aquí aparece de nuevo la típica construcción lucana *kai egeneto,* seguido de una proposición temporal y de un verbo en indicativo, sin la conjunción *kai* (cf. tomo I, p. 199).

Dio un salto

Los movimientos del feto en las entrañas de Isabel se interpretan como una señal de reconocimiento. Incluso en el vientre de su madre, Juan es consciente de su relación con Jesús.

El verbo *skirtan* —aquí, en aoristo: *eskirtēsen*— es el mismo que usa la traducción de los LXX para describir la agitación de los dos gemelos en el seno de Rebeca, y que prefigura el tempestuoso futuro de las relaciones entre los dos hermanos (Gn 25,22: *eskirtōn).* En el v. 44 se nos va a decir que la criatura saltó «de alegría» en el vientre de Isabel. Según la presentación de Lucas, lo que provoca esos movimientos del niño es la pronunciación misma del saludo. Se supone, naturalmente, que María no reveló a Isabel cómo había llegado a enterarse de su avanzado estado de gestación. En el preciso momento del saludo, Isabel, llena del Espíritu Santo, queda capacitada para comprender la señal que brota de su propio seno. Y el niño, ya desde el vientre de su madre, reconoce no sólo al «Señor», sino también la presencia de la que es «la madre de mi Señor».

Llena del Espíritu Santo

La promesa hecha a Zacarías en Lc 1,15 llega a su cumplimiento. Esa «plenitud» del Espíritu que invade a Isabel es la fuente de su inspiración y lo que la lleva al reconocimiento de lo que verdaderamente es María.

v. 42. *Exclamó a voz en grito*

Con esa expresión, deliberadamente exagerada, pretende Lucas subrayar la trascendencia del acontecimiento. El códice D y la tradición textual bizantina leen *phonē* (= «voz») en lugar de *kraugē* (= «grito»).

El contraste con la situación de Ana, en 1 Sm 1,12-13, es tremendamente significativo. Ana reza y reza al Señor, mientras Elí observa sus labios; «y como Ana hablaba para sí y no se oía su voz, aunque movía los labios, Elí la creyó borracha».

¡Bendita tú entre las mujeres!

El motivo de esta felicitación —en castellano podríamos calificarla como un auténtico «piropo»— queda patente en el segundo hemistiquio de la frase, construido en estrecho paralelismo. Isabel da testimonio público del «favor» de Dios (cf. Lc 1,28) que se ha derramado sobre María. El participio pasivo de perfecto, *eulogēmenē,* igual que su homólogo, el adjetivo *eulogētos* (cf. Lc 1,68), tiene un doble significado; no sólo implica una alabanza de la persona, sino que, al mismo tiempo, reconoce en ella al destinatario de la bendición y del favor de Dios. Desde el punto de vista de la gramática, la construcción de un adjetivo o su equivalente —en nuestro caso, el participio— con una frase preposicional —aquí, *en gynaixin* (= «entre las mujeres»)— es una modalidad semítica de expresar el superlativo; se podría traducir, por tanto, como «la bendita por excelencia» (cf. BDF, n. 245.3).

En Jue 5,24, Yael es objeto de una «bendición» semejante: «¡Bendita entre las mujeres Yael, mujer de Jéber, el quenita; bendita entre las que habitan en tiendas!». El texto hebreo usa la preposición *min* (= desde»), que es el modo habitual de expresar la comparación; los LXX traducen con la preposición *en* (= «entre»), que es precisamente la que aparece en el texto que comentamos. Cf. también, Cant 1,8; Jdt 13,18; 1QapGn 20,6-7. En el judaísmo contemporáneo, el prestigio de una mujer se medía por la relevancia de sus hijos. En nuestro caso, por tratarse nada menos que de la madre del *Kyrios,* es natural que se la ensalce por encima de todas, como «la bendita por excelencia». Ya en este momento de la narración resuena, por anticipado, la exclamación espontánea de una mujer del pueblo: «¡Dichoso el vientre que te llevó y los pechos que te criaron!» (Lc 11,27).

¡Bendito el fruto de tu vientre!

Con esta frase típicamente veterotestamentaria (cf. Gn 30,2; Lam 2,20; Dt 7,13; 28,4) se indica al lector que la concepción de María ya es un hecho. Lucas no lo ha mencionado anteriormente de manera explícita, como lo hace en el caso de Isabel (Lc 1,24). Cf. 1QapGn 2,15. Para otro ejemplo de «bendición» bimembre, véase el saludo de Melquisedec a Abrahán, en Gn 14,19-20.

v. 43. *¿Quién soy yo para que la madre de mi Señor venga a visitarme?*

En el texto griego original, la especificación del «suceso», es decir, la «visita», se expresa mediante la preposición *hina* con un verbo en subjuntivo, mientras que la construcción normal usa un infinitivo con valor epexegético o explicativo (cf. BDF, n. 394; M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 410). La explicación sirve de marco para que Isabel reconozca a María como «la madre de mi Señor». El título de *Kyrios,* en esta frase, se refiere naturalmente a Jesús.

Algunos comentaristas han apuntado la semejanza entre esta exclamación de Isabel y la de David, en 2 Sm 6,9: «¿Cómo va a venir a mi casa el arca del Señor?», o la de Arauná, el jebuseo, en 2 Sm 24,21: «¿Por qué mi señor, el rey, viene a visitar a su siervo?». Según E. Burrows *(The Gospel of the Infancy and Other Biblical Essays,* p. 47) y R. Laurentin *(Structure et théologie de Luc I-II,* pp. 79-81), la exclamación de Isabel compara a María con el arca de la alianza. Y para confirmar esta relación se aduce el texto de Lc 1,56, donde se mencionan los «tres meses» que pasó María en casa de su pariente; exactamente igual que el arca: «El arca del Señor estuvo tres meses en casa de Obededom, el de Gat» (2 Sm 6,11). Pero tal vez esta interpretación peque de demasiado sutil. En efecto, si uno de los pasajes que se toman como referencia es 2 Sm 24,21, ¿dónde aparece la relación con el arca? De nuevo habría que preguntarse quién es el que establece todas esas correlaciones: ¿Lucas, o Burrows y compañía? Ulteriores detalles, en P. Benoit —concretamente, en su reseña del libro de R. Laurentin, mencionado hace un momento, publicada en RB 65 (1958) 429— y en R. E. Brown, *op. cit.,* pp. 330s.

Basándose en uno de estos dos textos aducidos —específicamente en 2 Sm 24,21, donde «mi señor» lleva como opuesto la cualificación «el rey» *(ho basileus)*—, D. M. Stanley *(The Mother of my Lord:* «Worship» 34, 1959-1960, 330-332) ve en la frase de Lucas: «la madre de mi Señor» una presentación de María en el papel de reina madre. Como confirmación, compara esta frase con 1 Re 2,19: «mandó poner un trono para la madre del rey», y con Dn 5,10-12, donde la reina interviene para que se escuche a Belsazar. En opinión de Stanley, la frase refleja una actitud de la comunidad cristiana, que consideraba a María como reina. Lo ingenioso y artificial de la explicación salta a la vista.

Lo esencial es que, en esta frase, se atribuye a Jesús un título, *Kyrios,* cuya interpretación tiene que encuadrarse en el horizonte global de la cristología de Lucas (cf. tomo I, p. 337). Naturalmente, hay que admitir que incluye una identificación con el *Kyrios* (= Yhwh)

veterotestamentario y que, posiblemente, implica connotaciones regias. Pero el hecho es que cuando Lucas quiere dar relevancia a la realeza de Jesús, le da expresamente el título de «rey» (cf. tomo I, p. 361). Por tanto, será mejor no extralimitar indebidamente el significado de la frase.

La locución «mi Señor» aparecerá de nuevo tanto en la narración evangélica de Lucas (Lc 20,41-44) como en el libro de los Hechos de los Apóstoles (Hch 2,34), en una cita de Sal 110,1 referida a Jesús: «Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha, que voy a hacer de tus enemigos estrado de tus pies». En la «nota» exegética a Lc 20,42 explicaremos en qué sentido se aplica a Jesús esta cita de Sal 110,1.

Porque

El texto dice literalmente: *idou gar* (= «porque, mira, ...»), una fórmula que se repite en Lc 1,48; 2,10; 6,23; 17,21; Hch 9,11.

De alegría

Así se interpretan de manera explícita los movimientos del niño dentro del vientre de su madre, y esos «saltos de alegría» son una señal en la que Isabel puede reconocer no sólo que María es, a su vez, madre, sino concretamente «la madre de mi Señor».

En esa «alegría» *(agalliasis)* resuena la promesa del mensajero celeste en Lc 1,14 y el profundo gozo que embarga el espíritu de María *(agallian)* y que la hace estallar en su magnífico canto de alabanza (Lc 1,47). En esa atmósfera de alegría y de júbilo se desarrolla toda la narración de Lucas, como el mejor presagio de la nueva era mesiánica que empieza a despuntar (cf. R. Bultmann: TDNT 1, 18-20).

v. 45. *¡Dichosa la que ha creído!*

La felicitación de Isabel, que había comenzado con una doble «bendición» *(eulogemēnē; eulogēmenos:* Lc 1,42), se transforma aquí en una «bienaventuranza», la primera que suena en el Evangelio según Lucas. La fórmula es típica: *makaria* (= «dichosa»); cf. nuestra «nota» exegética a Lc 6,20. Y el destinatario de esta primera bienaventuranza es María, cuya «fe» contrasta con la precedente «incredulidad» de Zacarías (Lc 1,20).

Todos estos elogios proferidos por Isabel hay que interpretarlos desde la situación del lector del evangelio, ya que la narración de Lucas, en sí misma, es demasiado elíptica. En realidad, hasta el momento presente no se ha hecho la más mínima referencia explícita a la «fe» de María, salvo las connaturales implicaciones de Lc 1,38.

Hay quienes han propuesto interpretar el participio *pisteusasa* (= «la que ha creído») como «vocativo», basándose en la presencia del artículo definido; de modo que la traducción, en este caso, debería ser: «¡Dichosa tú, mujer que ha creído!», o «¡Dichosa tú, creyente!» (cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 34). Así parece interpretarlo también la Vulgata latina, que da como traducción: *beata quae credidisti.* Sin embargo, como la proposición subordinada siguiente usa el pronombre femenino en tercera persona de singular *(autē),* parece más adecuada la traducción que damos en el epígrafe.

Porque lo que el Señor le ha prometido se cumplirá

Aunque traducimos la proposición como «causal», hay que reconocer que el sentido de la conjunción *hoti* es ambiguo; puede indicar la «causa» de la bienaventuranza (= «¡Dichosa..., porque... se cumplirá») o el «objeto de la fe» de María (= «¡Dichosa la que ha creído que lo que el Señor le ha prometido se cumplirá»). En cualquier caso, lo que no admite duda es que Isabel parece conocer perfectamente el contenido de la promesa.

La idea de «cumplimiento», aunque expresada aquí con la palabra *teleiōsis,* un término que no sale más que en este pasaje en toda la obra de Lucas (cf. Jdt 10,9; Heb 7,11), es uno de los pilares fundamentales de la comprensión lucana de la historia de salvación.

v. 46. *Entonces dijo María*

A pesar de ciertas indecisiones textuales, la mejor lectura es, indudablemente, la que atribuye el *Magnificat* a María. Todos los códices y manuscritos griegos, casi todas las versiones antiguas y, por lo general, las citas de los comentarios patrísticos ponen el cántico en labios de «María» (escrito ordinariamente como *Mariam,* menos en los códices C^{+} y D, que leen *Maria).*

Sin embargo, tres manuscritos de la Vetus Latina se lo atribuyen a Isabel; las variantes son: *Elisabet* (VLa), *Elisabel* (VLb) y *Elisabeth* (VLI^{+}). Y lo mismo hacen, entre los Padres, Ireneo, *Adv. haer.,* 4.7,1 —según la traducción latina y la versión armenia; véase, con todo, 3.10,1-2—; Jerónimo, en su traducción de las homilías de Orígenes, *Hom. in Luc.,* 7, y Nicetas de Remesiana, *De psalmodiae bono,* 9.11. Como se ve, esta variante deriva, fundamentalmente, de la tradición latina.

Desde que A. Loisy —bajo el pseudónimo de F. Jacobé— planteó el problema *(L'origine du «Magnificat»:* «Revue d'histoire et de littérature religieuses» 2, 1897, 424-432) y A. von Harnack publicó su

famoso artículo sobre el *Magnificat (Das «Magnificat» der Elisabet (Luc. 1,46-55) nebst einigen Bemerkungen zu Luc. 1 und 2:* SPAW 27, 1900, 538-556), un cierto número de comentaristas —como J. M. Creed, B. S. Easton, M. Goguel, E. Klostermann y J. R. Harris— ha defendido la tesis de que Lucas compuso el cántico para ponerlo en labios de Isabel, lo mismo que hizo con el *Benedictus* para atribuírselo a Zacarías. Pronunciado por Isabel, el himno correspondería perfectamente a su situación de «llena del Espíritu Santo» (Lc 1,41), haría el texto más fluido al evitar las dos menciones del nombre de María (vv. 46 y 56) y podría dar a los vv. 48-49 un sentido más coherente con el contexto, refiriéndolos a la desgracia de la esterilidad que se había abatido sobre Isabel. De hecho, A. von Harnack piensa que la redacción original del v. 46 decía simplemente: *kai eipen* (= «Y dijo»); de este modo, la mención del nombre de María en el v. 46 resulta perfectamente lógica.

Con todo, desde un punto de vista de crítica textual, no se puede decir que leer *Elisabet,* en lugar de *Mariam,* sea verdaderamente *lectio difficilior.* Más bien parece deberse a un cambio introducido por algún copista que quiso relacionar el *Magnificat* con la situación narrativa del v. 41 y dar al pronombre «ella» del v. 56 un antecedente más próximo, ya que, en el texto actual, la última vez que se menciona expresamente a Isabel es en el v. 41. Para una explicación más detallada, cf. R. Laurentin, *Traces d'allusions étymologiques en Luc 1-2:* Bib 37 (1956) 435-456; 38 (1957) 1-23, espec. 15-23; R. E. Brown, *op. cit.,* pp. 337-339.

Proclama mi alma la grandeza del Señor

No hay duda de que esta primera frase del himno recoge toda una serie de expresiones veterotestamentarias en torno al tema de la alabanza (cf. Sal 69,31: «proclamaré su grandeza con acción de gracias» [= *megalynō auton]*; Sal 34,3; Eclo 43,31). En ese ambiente de exultación profunda, María estalla en acción de gracias, reconociendo que la grandeza y la majestad de Dios es la fuente de todas las bendiciones que se han derramado sobre ella, y precisamente, en contraste con la «humillación de su esclava» (v. 48).

La locución hebrea «mi alma» equivale al «yo» personal (cf. Gn 27,4.25; Sal 34.3). La construcción paralelística: «mi alma»/«mi espíritu» (cf. v. 47) no es rara en el griego de los LXX (cf. Sal 77,3-4; Job 12,10; Sab 15,11). En realidad, es uno de tantos modos de expresar la propia personalidad; como en 1 Sm 2,1, donde Ana extiende ese paralelismo a «mi corazón» y a «mi fuerza».

La propuesta de que la forma *megalynei* es una resonancia del par-

ticipio hebreo *merîmāh* (de *rwm* = «exaltar», «ensalzar»), que establecería una especie de aliteración con *miryam* —nombre hebreo de María—, es una interpretación demasiado rebuscada (cf. R. Laurentin, *Traces d'allusions étymologiques en Luc 1-2:* Bib 38, 1957, 1-23). De hecho, no hay el menor indicio de que el *Magnificat,* como cántico, haya existido alguna vez en hebreo o en arameo.

v. 47. *Se alegra mi espíritu*

En el texto griego, el verbo va en aoristo. Pero eso no quiere decir que haya que traducirlo forzosamente en pasado, ya que su construcción paralela con el presente *megalynei* confiere a este *aoristo* (= «indefido») una connotación de atemporalidad que también aparece en ciertos pasajes líricos de los LXX (cf. BDF, n. 333.2). Otra posibilidad es interpretarlo como «aoristo incoativo» (cf. BDF, n. 331), en cuyo caso habría que traducirlo como «ha empezado a alegrarse». E incluso se ha propuesto una interpretación todavía más sutil (cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 260): ese aoristo griego podría traducir una forma del perfecto hebreo con *waw* conversivo, que admite sin dificultad una significación presente. Pero el problema es, una vez más, que no podemos presuponer —como lo hace implícitamente esa interpretación— la existencia del *Magnificat* en hebreo o en otra lengua de origen semítico.

«Mi espíritu» —igual que «mi alma», en el v. 46— es un equivalente del «yo» personal (cf. Gn 6,3; Sal 143,4). Si sustituimos «mi espíritu» por «mi alma», encontraremos un perfecto paralelismo de esta frase en la versión griega (LXX) de Sal 35,9: *hē de psychē mou agalliasetai epi (en) tō kyriō* [= «mi alma se alegrará por (en) el Señor»].

Dios mi Salvador

El innegable paralelismo de esta expresión con el «Señor», en el v. 46, demuestra que *Kyrios* se refiere a Dios, verdadera fuente de las bendiciones derramadas sobre María. Los dos versículos siguientes, introducidos ambos por *hoti,* explican las razones por las que María alaba al Señor.

La locución reproduce el texto griego de Sal 25,5: «Tú eres mi Dios y Salvador» (cf. también Is 12,2; Miq 7,7). Por primera vez aparece en los escritos de Lucas el título «Salvador», con lo que ya queda introducido el gran tema lucano de la «salvación» (cf. tomo I, pp. 342-344). Aquí, el título se refiere a Dios, pero en Lc 2,11 se aplicará explícitamente a Jesús recién nacido.

Ese grito con el que María «se alegra en Dios mi Salvador» es un eco de los vv. 14 y 44. Se crea así toda una atmósfera de «alegría», que, en las narraciones de la infancia, va a caracterizar a los que perciben el surgir de una nueva era, inaugurada por la actuación de Dios en Jesucristo. Irrumpe la alegría del *ésjaton,* de la consumación (cf., para ulteriores detalles, R. Bultmann: TDNT 1, pp. 19-21).

v. 48. *Se ha fijado en su humilde esclava*

Primera razón de la alabanza de María. La frase es una alusión directa a la promesa formulada por Ana, madre de Samuel, en 1 Sm 1,11: «Si te fijas en la humildad, aflicción —en hebreo: *'onî;* en griego: *tapeinōsis,* como en Gn 16,11; 29,32— de tu sierva». Y éste es precisamente el término *(tapeinōsis)* con que Lucas describe la situación de María. Su sentido fundamental es de «humillación»; y así es como el Antiguo Testamento concibe la esterilidad de una mujer. El empleo de esta terminología es una de las razones por las que algunos comentaristas piensan que, en el texto original de Lucas, el cántico se atribuía a Isabel (cf. la «nota» exegética al v. 46), ya que en ella —como en el caso de Ana— se ha hecho realidad personal la «humillación» que se describe en este versículo. Véanse, con todo, nuestras reflexiones a este propósito en el comentario general.

María ya se ha autopresentado como «esclava» en Lc 1,38; por eso es natural que el término *tapeinōsis* deba entenderse aquí como expresión de esa «pequeñez» (cf. BAG, 812). María confiesa abiertamente que no son sus propios méritos los que le han llevado a ser la madre del descendiente de David, del Mesías, del Hijo de Dios. Y por eso precisamente puede proclamar que Dios es grande. Cf. Jdt 6,19.

Desde ahora

La locución temporal *apo tou nyn* indica el comienzo de la nueva etapa de salvación. La fórmula es frecuente en la obra de Lucas (cf. Lc 5,10; 12,52; 22,18.69; Hch 18,6).

Me felicitarán todas las generaciones

La felicitación consiste en proclamarla «dichosa», «bienaventurada». Ya comenzó en el v. 45, con el grito espontáneo de Isabel *—makaria—* y va a continuar en todo un futuro *—makariousin—* de exaltación de María. Se repite la situación de Gn 30,13, donde el adjetivo *makaria* y el verbo *makarioun* se funden en la gozosa exclamación de Lía: *makaria egō, hoti makarizousin me pasai hai gynaikes* (= «¡Qué felicidad la mía! Todas las mujeres me felicitarán»). Si, en la primera parte de este versículo, podría dar la impresión de que la *tapeinōsis* se adapta

mejor a la situación de Isabel que a la de María, el coro de felicitaciones que estalla en esta segunda parte cuadra mucho mejor con la figura de María que con la de Isabel, a pesar del paralelismo con Gn 30, donde Lía celebra el fin de su esterilidad. El cambio introducido por Lucas en la cita de Gn 30,13 —«todas las generaciones», en vez de «todas las mujeres»— supone una exaltación especial de la que es «la madre del Señor» y el primer modelo —y el más representativo— de los que en adelante van a aceptar, en fe, la personalidad de su Hijo. La frase queda abierta a nuevas connotaciones en la vida de la comunidad cristiana, en cuanto expresa una de las actitudes fundamentales del cristianismo con respecto a la gran creyente, la madre del Señor.

v. 49. *Porque el Poderoso*

Segunda razón de la alabanza de María. La expresión literal *ho dynatos* (= «el Poderoso») es un título aplicado a Dios en la versión griega (LXX) de Sof 3,17; Sal 89,9. El impronunciable nombre de Dios queda sustituido por un título que exalta su maravilloso poder para actuar a lo grande en María; un poder que no sólo la hace madre del Salvador, del Señor, del Mesías, sino que, al mismo tiempo, le da la oportunidad de proclamar gozosamente su fe en él.

Ha hecho maravillas por mí

La frase está llena de resonancias; por ejemplo, Dt 10,21: «Él será tu alabanza, él será tu Dios, pues él hizo a tu favor las terribles hazanas que tus ojos han visto». La actuación de Dios en María, que la hace madre del Señor, se relaciona con la tradición veterotestamentaria de la gesta histórica de Dios en favor de su pueblo (cf. Dt 11,7; Jue 2,7).

Su nombre es santo

También se puede personificar el adjetivo, lo que daría como traducción: «su nombre es el Santo», haciendo eco a Sal 111,9. En Is 57,15, la santidad de Dios se describe, en primer lugar, en términos de exaltación: «Así dice el Alto y Excelso *(mārôm)*, el sentado en el trono, cuyo nombre es Santo». Y luego la descripción continúa: «Estoy sentado en la altura sagrada, pero estoy con los de ánimo humilde y quebrantado». Ese Dios «santo» es fuente de la inagotable generosidad derramada sobre María.

v. 50. *Su misericordia llega a los que le respetan*

La traducción «los que le respetan» pretende dar su verdadero significado religioso al verbo *phobeisthai*. Sin anular su sentido originario de

«temer», «tener miedo», lo que se destaca es fundamentalmente la actitud de «respeto reverencial», de «acatamiento» de la soberanía de Dios. Los que mantienen esa postura, que no es «miedo», sino una auténtica «fidelidad», son los verdaderos destinatarios de la inagotable misericordia de Dios. La fraseología de este versículo reproduce a la letra la primera frase de Sal 103,17: «Porque la misericordia del Señor con los que le respetan (es decir, «con sus fieles») dura de generación en generación». El cántico cambia de nivel; rebasa el puro individualismo para alabar a Dios por su misericordia en favor de todo su pueblo.

v. 51. *Ha desplegado la potencia de su brazo*

La formulación tiene ciertos contactos con otras expresiones más típicas del Antiguo Testamento. Tal vez se pueda ver aquí una alusión a Sal 89,11: «Tu brazo potente desbarató al enemigo». Por otra parte, la presentación antropomórfica del «brazo» de Dios es el gran símbolo de su fuerza y de su poder (cf. Éx 6,6; Dt 4,34; Is 40,10; 51,5.9; 53,1); el «brazo» de Dios es el que cambia, e incluso invierte, las situaciones en las que se debate el ser humano, sean circunstancias externas, ajenas a la voluntad del hombre, o bien circunstancias provocadas por la propia actuación humana.

Los arrogantes

La soberbia y el orgullo del insolente es el enemigo típico del plan de Dios. Cf. Is 2,12; 13,11.

Engreídos de corazón

La locución preposicional «de corazón» descubre la raíz profunda de la arrogancia. El término *dianoia,* que hemos interpretado en línea de «engreimiento», puede admitir connotaciones afines a «tramar», «urdir» (cf. Bar 1,22 [LXX]). Por otra parte, *kardia* puede referirse también a la «mente», a la «inteligencia» (cf. la versión griega [LXX] de 1 Re 10,2; Job 12,3; 17,4; Lc 12,45).

v. 52. *Ha derribado de sus tronos a los poderosos*

Indudablemente, existe una correlación entre el título *ho dynatos* (= «el Poderoso»), que se atribuye a Dios en el v. 49, y estos «potentados», «príncipes» *(dynastas)* destronados por la potencia suprema. Tal vez haya una alusión a Job 12,19: «Trastorna a los nobles (a los potentados)». Cf. igualmente 1 Sm 2,7.

Ha exaltado a los humildes

Posible alusión a Job 5,11: «Levanta a los humildes, da refugio seguro a los abatidos».

v. 53. *Ha colmado de bienes a los hambrientos*

La formulación reproduce literalmente el segundo hemistiquio de Sal 107,9: «Calmó el ansia de los sedientos, y a los hambrientos los colmó de bienes». Cf., además, 1 Sm 2,5.

Y a los ricos los ha despedido con las manos vacías

La actuación de Dios que da un vuelco a las situaciones humanas continúa con una antítesis que recuerda la reflexión de Job en 22,9; 15,29. Cf. 1 Sm 2,7.

v. 54. *Ha auxiliado a Israel, su siervo*

Resuena el tema del Siervo del Señor. Véase, por ejemplo, Is 41,8-9: «Tú, Israel, siervo mío; Jacob, mi elegido; ... a quien dije: 'Tú eres mi siervo, te he elegido y no te he rechazado'». En el contexto de las narraciones de la infancia hay que interpretar esa frase en el sentido de que la concepción de Jesús significa una actuación de Dios en favor de su pueblo. Uno de los momentos fundamentales de la benevolencia de Dios con Israel es la concepción del auténtico heredero de David.

Israel su siervo

El uso de la palabra *pais,* con su doble significado: «hijo» y «siervo», recoge la temática de Is 42,1; 52,13. Cf. Is 44,1; 45,4.

Acordándose de su misericordia

El infinitivo *mnēsthēnai* tiene indudablemente un valor de finalidad. La frase alude a Sal 98,3: «Se acordó de su lealtad y fidelidad para con la casa de Israel».

v. 55. *Como lo había prometido a nuestros padres*

Con toda probabilidad, hay una resonancia de Miq 7,20: «Así serás fiel a Jacob y leal a Abrahán, como prometiste en el pasado a nuestros padres». En la conclusión del himno confluyen todas las líneas de la promesa, tanto la patriarcal (cf. Gn 17,7; 18,18; 22,17) como la davídica (2 Sm 7,11-16). Expresión de la realidad de promesa es el verbo *lalein* (= «hablar»), que, como su homólogo hebreo *dbr,* puede significar también «prometer». Lo curioso es que, en la primera parte del versículo, el destinatario de *lalein* se expresa con la preposición *pros* se-

guida de acusativo (cf. tomo I, p. 195); mientras que, en el segundo hemistiquio, de factura indudablemente paralela, se introduce el destinatario con un simple dativo.

Abrahán y su descendencia

En la locución se percibe un eco de Gn 17,9, con una mera sustitución de los alocutivos directos —«contigo», «tu», «tus»— por el nombre explícito del referente, «Abrahán». Algunos comentaristas interpretan este dativo como *dativum commodi,* o «de interés» (cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 55).

Como conclusión de estas notas sobre el *Magnificat,* no estaría mal recordar la estrecha semejanza de este cántico con el pronunciado por Ana en 1 Sm 2,1-10. En ambos casos, una mujer proclama solemnemente la gran intervención de Dios, al escogerla para ser madre de una figura decisiva en la realización de su plan salvífico. La estructura global, la inspiración lírica y la intención de ambos cánticos es perfectamente paralela. Más aún, como ya indicábamos en la misma traducción del texto, a base de referencias marginales, el *Magnificat* es un continuo eco del cántico de Ana.

v. 56. *María*

Se repite el nombre propio, que ya apareció como sujeto de *eipen* (= «dijo») en la introducción al cántico (v. 46). Como ya apuntábamos en la correspondiente «nota» exegética (Lc 1,46), esta repetición del nombre resulta problemática para ciertos comentaristas, porque creen ver en este fenómeno una implicación de que el cántico no fue pronunciado verdaderamente por María. El problema nace, en realidad, de una primera impresión ante la lectura; porque, de hecho, ¿no es lo más natural que, después de un pasaje tan largo como el cántico, se repita el sujeto, especialmente si se introduce una nueva acción narrativa? Aparte de que no se trata de un fenómeno tan extraño; véase, por ejemplo, Nm 24,25; Dt 32,44.45.48; 34,1; 2 Sm 2,1; Tob 14,1.

Se quedó con ella unos tres meses

Lucas emplea deliberademente la partícula *hōs* (= «como», «aproximadamente»). Como la indicación de los «tres meses» está relacionada con «el sexto mes» de la gestación de Isabel (Lc 1,36), podría deducirse que María se quedó en casa de sus parientes hasta el nacimiento del niño. Pero el versículo siguiente (Lc 1,57) corrige esa impresión. A primera vista podría parecer extraño que María no permaneciera con Isabel precisamente cuando más falta le hacía, es decir, durante los

días del parto. Pero la narración hay que interpretarla desde la perspectiva de la composición literaria de Lucas.

Por otra parte, no hay la más mínima razón para suponer que Lucas esté pensando en una gestación de diez meses lunares, a pesar de los razonamientos de R. E. Brown (*El nacimiento del Mesías,* p. 352). Eso significaría un período de doscientos noventa y cinco días, ya que se calculaba el mes lunar a razón de veintinueve días y medio (cf. J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology,* n. 29). El caso es que las referencias temporales de Lucas son extremadamente vagas; por ejemplo, «cinco meses» (Lc 1,24), «el sexto mes» (Lc 1,36), «unos tres meses» (Lc 1,56). Por consiguiente, hay que ser más bien flexibles a la hora de interpretar las indicaciones numéricas.

Volvió a su casa

No hay modo de precisar si se trata de la residencia de su familia o de la casa de su marido, José.

La narración se cierra con el «estribillo A», que ya hemos encontrado en Lc 1,23.38. Cf. 1 Sm 1,19.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 1,39-56

Arce, P. A., *El topónimo natal del Precursor,* en *Miscelánea bíblica Andrés Fernández* (= EstEcl 34, 1960, 825-836).

Craviotti, J. C., *La visitación de la Santísima Virgen:* RevistB 17 (1955) 84-88, 123-125; 18 (1956) 25-29.

Dahl, N. A., *The Story of Abraham in Luke-Acts,* en *Studies in Luke-Acts,* 139-158.

Dattler, F., *A casa de Zacarías (Lc 1,40):* RCB 5/10-11 (1968) 112-114.

— *La casa de Zacarías (1,40):* RevistB 31 (1969) 202-203.

Galbiati, E., *La visitazione (Luca 1,41-50):* BeO 4 (1962) 139-144.

Hospodar, B., *«Meta spoudēs» in Lk 1,39:* CBQ 18 (1956) 14-18.

Kopp, C., *The Holy Places in the Gospels* (Nueva York 1963) 87-93.

Mussner, F., *Lukas 1,48f.; 11,27f. und die Anfänge der Marienverehrung in der Urkirche,* en *De primordiis cultus mariani: Acta congressus mariologici mariani in Lusitania anno 1967 celebrati,* 2 vols., II (Roma 1970) 25-34.

Nevius, R. C., *«Kyrios» and «Iēsous» in St. Luke:* ATR 48 (1966) 75-77.

Rábanos, R., *¿De dónde a mí esto, que la madre de mi Señor venga a mí? (Luc. 1,43):* «Estudios marianos» 8 (1949) 9-27.

Schoonheim, P. L., *Der alttestamentliche Boden der Vokabel «hyperēphanos» in Lukas i 51:* NovT 8 (1966) 235-246.
Serra, A. M., *«Fecit mihi magna» (Lc 1,49a): ¿Una fórmula comunitaria?:* «Marianum» 40 (1978) 305-343.
Springer, J. F., *M'dinah and «polis»:* ATR 5 (1922) 325-332.
— *No Mistranslation in Luke 1,39:* ATR 10 (1927-1928) 37-46.
— *St. Luke 1,64 and 39:* ATR 4 (1921-1922) 332-337.
Stanley, D. M., *The Mother of my Lord:* «Worship» 34 (1959-1960) 330-332.
Torrey, C. C., *Medina and «Polis», and Luke 1,39:* HTR 17 (1924) 83-91.
— *The Translations Made from the Original Aramaic Gospels,* en *Studies in the History of Religions Presented to Crawford Howell Toy,* ed. por D. G. Lyon/G. F. Moore (Nueva York 1912) 269-317.

Bibliografía sobre los cánticos

Aytoun, R. A., *The Ten Lucan Hymns of the Nativity in Their Original Language:* JTS 18 (1916-1917) 274-288.
Flood, E., *The Bible and the People: The «Magnificat» and the «Benedictus»:* «Clergy Review» 51 (1966) 205-210.
Gryglewicz, F., *Die Herkunft der Hymnen des Kindheitsevangeliums des Lucas:* NTS 21 (1974-1975) 265-273.
Gunkel, H., *Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas,* en Hom. de colegas y amigos a A. von Harnack en su setenta cumpleaños (Tubinga 1921) 43-60.
Haupt, P., *«Magnificat» and «Benedictus»:* AJP 40 (1919) 64-75.
Jones, D., *The Background and Character of the Lucan Psalms:* JTS 19 (1968) 19-50.
Marty, J., *Études des textes cultuels de prière contenus dans le Nouveau Testament:* RHPR 9 (1929) 234-268, 368-376, espec. 371-375.
Spitta, F., *Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Lc 1 und 2:* ZNW 7 (1906) 281-317, espec. 313-317.
Winter, P., *«Magnificat» and «Benedictus» - Maccabean Psalms?:* BJRL 37 (1954) 328-347.

Bibliografía sobre el «Magnificat»

Balagué, M., *La geografía del «Magnificat»:* CB 12 (1955) 31-34.
— *El «Magnificat»:* CB 14 (1957) 158-164.
Barns, T., *The «Magnificat» in Niceta of Remesiana and Cyril of Jerusalem:* JTS 7 (1905-1906) 449-453.

Benko, S., *The «Magnificat»: A History of the Controversy:* JBL 86 (1967) 263-275.

Bover, J. M., *El «Magnificat»: Su estructura y su significación mariológica:* EstEcl 19 (1945) 31-43.

Castellino, G., *Osservazioni sulla struttura letteraria del «Magnificat»,* en *Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi* (Milán 1937) 413-429.

Cepeda, J. G., *La Virgen, poetisa sagrada (Lc 1,39-56):* CBQ 11 (1954) 391-394.

Davies, J. G., *The Ascription of the «Magnificat» to Mary:* JTS 15 (1964) 307-308.

Dupont, J., *Le Magnificat comme discours sur Dieu:* NRT 102 (1980) 321-343.

Durand, A., *L'origine du «Magnificat»:* RB 7 (1898) 74-77.

Forestell, J. T., *Old Testament Background of the «Magnificat»:* «Marian Studies» 12 (1961) 205-244.

Guillet, J., *Le «Magnificat»:* «Maison-Dieu» 38 (1954) 56-69.

Hamel, E., *Le Magnificat et le renversement des situations: Réflexion théologico-biblique:* Greg 60 (1979) 55-84.

Harnack, A. von, *Das «Magnificat» der Elisabet (Luc. 1,46-55) nebst einigen Bemerkungen zu Luc. 1 und 2:* SPAW 27 (1900) 538-556.

Jacobé, F. (= Loisy, A.), *L'origine du «Magnificat»:* «Revue d'histoire et de littérature religieuses» 2 (1897) 424-432.

Joüon, P., *Notes de philologie évangélique: Luc. 1,54-55. Une difficulté grammaticale du «Magnificat»:* RSR 15 (1925) 438-441, especialmente 440-441.

Koontz, J. V. G., *Mary's «Magnificat»:* BSac 116 (1959) 336-349.

Köstlin, H. A., *Das «Magnificat» Lc 1,46-55, Lobgesang der Maria oder der Elisabeth?:* ZNW 3 (1902) 142-145.

Ladeuze, P., *De l'origine du «Magnificat» et son attribution dans le troisième évangile à Marie ou à Elisabeth:* RHE 4 (1903) 623-644.

Mínguez, D., *Poética generativa del Magnificat:* Bib 61 (1980) 55-77.

Ramaroson, L., *Ad structuram cantici «Magnificat»:* VD 46 (1968) 30-46.

Roschini, G., *Il «Magnificat» cantico della Vergine:* «Marianum» 31 (1969) 260-323.

Sabbe, M., *Het «Magnificat»:* «Collationes brugenses» 50 (1954) 313-321.

Schackenburg, R., *Das «Magnificat», seine Spiritualität und Theologie:* «Geist und Leben» 38 (1965) 342-357.

Spitta, F., *Das «Magnificat», ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth,* en *Theologische Abhandlungen:* Hom. a Heinrich Julius Holtzmann, ed. por W. Nowack y otros (Tubinga 1902) 63-94.
Tannehill, R. C., *The «Magnificat» as Poem:* JBL 93 (1974) 263-275.
Ter-Minassiantz, E., *Hat Irenäus Lc 1,46 «Mariam» oder «Elisabet» gelesens?:* ZNW 7 (1906) 191-192.
Trèves, M., *Le Magnificat et le Benedictus:* CCER 27 (1979) 105-110.
Zorell, F., *Das «Magnificat» ein Kunstwerk hebräischer oder aramäischer Poesie?:* ZKT 29 (1905) 754-758.

II. NACIMIENTO E INFANCIA DE JUAN Y DE JESUS

4. *NACIMIENTO DE JUAN* (1,57-58)

57 A Isabel se le cumplió el tiempo, y dio a luz un hijo. 58 Se
enteraron sus vecinos y parientes de la gran misericordia que
el Señor había tenido con ella, y compartían su felicidad.

COMENTARIO GENERAL

En este episodio vuelve Lucas a la fuente relacionada con el Bautista, que va a ocupar los vv. 57-66b. La narración se centra en el nacimiento y circuncisión de Juan, que se completa ulteriormente con la imposición del nombre y su manifestación a Israel.

Este breve pasaje cuenta el nacimiento de Juan Bautista y la ola de regocijo que lo envuelve. Igual que en los dos relatos anteriores, en los que se anuncia el nacimiento de Juan y de Jesús, y cuya estructura es, como hemos visto, exactamente paralela, esta nueva serie de paralelismos, centrados en el hecho del nacimiento, se abre con la presentación de Juan. Este primer relato de nacimiento (Lc 1,57-58) es notablemente más breve que el segundo (Lc 2,1-20). Además, en esta nueva serie de paralelismos, el sistema de correlaciones aparece mucho más desdibujado y no tan explícito como en la serie anterior de los «anuncios». Podría parecer extraña —e incluso cuestionable— la separación que introducimos entre el relato del nacimiento de Juan (Lc 1,57-58) y el episodio siguiente de su circuncisión y manifestación a Israel (Lc 1,59-80). Si hemos optado por esta división es con el fin de subrayar precisamente ese paralelismo, que, de otra manera, quedaría totalmente difuminado.

En la narración del nacimiento de Juan Bautista, Lucas matiza dos aspectos —individual y colectivo —de la misericordia de Dios. Por una parte, se manifiesta esa misericordia en favor del pueblo,

al quitar la afrenta de la esterilidad que pesaba sobre Isabel, precisamente sobre la esposa de un sacerdote encargado del servicio litúrgico en el templo de Jerusalén. Por otra parte, el significado del nombre de Juan, *Yôḥānān* (= «Dios ha mostrado su favor»), subraya la presencia de la misericordia divina, que recae no sólo sobre un individuo particular —Isabel, en este caso—, sino que alcanza a la totalidad del pueblo.

En el nacimiento de Juan se cumple el anuncio y se hace realidad la promesa. La esterilidad de unos padres, vencida por el nacimiento de un hijo, es fuente de alegría que se contagia a vecinos y parientes, como ya lo había predicho el mensajero.

Ya en el relato del anuncio resonaban ciertos elementos veterotestamentarios de la historia de Abrahán y Sara (cf. Gn 16,7-13; 17,1-21; 18,1-15). Ahora, la narración del nacimiento refleja el ambiente que rodea a Rebeca, cuando va a dar a luz a sus dos gemelos (cf. Gn 25,24). Una atmósfera de Antiguo Testamento invade toda la narración. Nace un niño y la alegría se desborda por toda la comarca circunvecina.

NOTAS EXEGETICAS

v. 57. *A Isabel se le cumplió el tiempo*

La frase es inconfundiblemente una alusión a Gn 25,24, por más que no se la puede considerar como cita exacta, ya que la indicación temporal del libro del Génesis se refiere a un parto de gemelos, como es el caso de Rebeca. El paralelismo de este versículo es mucho más acusado en Lc 2,6, con referencia a la situación de María.

El verbo que se emplea es *pimplanai* (= «llenar», «cumplir[se]») en aoristo pasivo: *eplēsthē*. En sentido neutro, su significado normal denotaría simplemente que se ha «cumplido» una etapa, que ha llegado a término el período de gestación. Pero en un relato como el de Lucas, que tanto insiste en la idea de «cumplimiento», no se puede negar que el verbo adquiere todo un mundo de resonancias. Aunque los acentos más fuertes son veterotestamentarios, no hay que ignorar que también la literatura griega ofrece ejemplos de construcciones semejantes (cf. Heródoto, 6.63).

Dio a luz un hijo

Al emplear aquí el mismo verbo —*gennan* (= «engendrar», «dar a luz»)— que había usado el mensajero en el episodio del anuncio (Lc 1, 13), se subraya la idea de que la «promesa» se ha hecho realidad «cumplida».

v. 58. *Se enteraron*

Según todos los indicios, Isabel mantuvo su aislamiento (cf. Lc 1,24) aun después de que su maternidad hubiera sido revelada a María (Lc 1,36-37). De modo que toda la vecindad, e incluso la familia, no supieron nada del embarazo, hasta que nació el niño. La exaltación dramática de Lucas le lleva a rebasar los límites de lo verosímil.

La gran misericordia que el Señor había tenido con ella

La traducción quiere expresar el sentido de la frase griega *megalynein to eleos* (= «tener misericordia a lo grande»). Como se ve, el verbo es el mismo que manifiesta la exaltación de María en el *Magnificat: megalynei hē psychē mou ton Kyrion* (= «Proclama mi alma la grandeza del Señor»); pero hay una diferencia de matices que, sin duda, hay que atribuir a la diversidad de fuentes.

En cuanto a la «misericordia», el referente aquí es la intervención de Dios, que, con el nacimiento de un hijo, quita la afrenta de la esterilidad que pesaba sobre Isabel. Mientras que, en Lc 1,13, la expresión de esa «misericordia» es el nombre propio del niño, *Yôḥānān* (= «Juan» = «Dios ha mostrado su misericordia»). Véase la «nota» exegética a Lc 1,13.

Compartían su felicidad

Una traducción alternativa podría ser: «la felicitaban». Personalmente, prefiero interpretar el verbo *synechairon* —del que depende el dativo *autē*— en su pleno sentido etimológico: «se alegraban con ella». En la expansión de esa alegría se cumple lo ya prometido en el anuncio: «serán muchos los que se alegren de su nacimiento» (Lc 1,14).

(La bibliografía de este episodio aparece unida a la del siguiente.)

5. *CIRCUNCISION Y MANIFESTACION DE JUAN* (1,59-80)

59 Al octavo día fueron a circuncidar al niño, e iban a llamarlo
Zacarías, como su padre. 60 Pero su madre intervino:

—¡No! Se va a llamar Juan.

61 Ellos le replicaron:

—Pero si no hay nadie en tu familia que se llame así.

62 Por señas le preguntaban al padre cómo quería que se
llamase. 63 Él pidió una tablilla y, con gran sorpresa de todos,
escribió: «Su nombre será Juan». 64 En el acto, abrió los labios
y se le soltó la lengua; y empezó a hablar bendiciendo a Dios.
65 Toda la vecindad quedó sobrecogida; y la noticia se corrió
por toda la sierra de Judea. 66 Y todos los que lo oyeron se
quedaban pensando:

—¿Qué irá a ser este niño?

Porque la mano del Señor estaba con él.

67 Entonces Zacarías, su padre, quedó lleno del Espíritu
Santo, y profetizó:

68 *Bendito sea el Señor, Dios de Israel,* (Sal 41,14; 72, 18; 106,48)
porque se ha fijado en *su pueblo*
y lo ha *redimido,* (Sal 111,9)
69 y nos ha suscitado una *fuerza de salvación* (Sal 18,3; 1 Sm 2,10)
en la casa de David, su siervo;
70 como lo había prometido por boca
de sus santos profetas, desde antiguo:
71 que nos salvaría *de* nuestros *enemigos* (Sal 18,18 =2 Sm 22,18)
y *de la mano de todos los que nos odian,* (Sal 106,10)
72 *mostrando su misericordia a* nuestros padres (Gn 24,12)
y *acordándose de su* santa *alianza* (Sal 105,8; 106,45)
73 y *del juramento que había jurado*
a nuestro *padre Abrahán:* (Gn 26,3)

74 concedernos que, arrancados de la mano
de nuestros enemigos,
75 podamos *servirle* en su presencia,
libres de temor, *con* santidad y
rectitud todos nuestros días. (Jos 24,14; Is 38,20)
76 Y tú, hijo mío, serás llamado
profeta del Altísimo,
porque *irás delante del Señor,*
a preparar sus caminos, (Mal 3,1; Is 40,3)
77 para dar a conocer a su pueblo la salvación,
por el perdón de sus pecados.
78 Por la entrañable misericordia de nuestro Dios,
la aurora que viene de lo alto se fijará en nosotros
79 e iluminará a *los que viven en tinieblas*
y en sombra de muerte, (Sal 107,10)
para guiar nuestros pasos
por el *camino de la paz.* (Is 59,8)
80 Y el niño iba creciendo, y se fortalecía en su espíritu.
Y vivió en el desierto hasta el día en que se presentó a Israel.

COMENTARIO GENERAL

Al relato del nacimiento de Juan sigue el de su circuncisión, imposición del nombre y manifestación a toda su parentela e incluso a los vecinos de la comarca; la referencia conclusiva (v. 80) apunta explícitamente a su manifestación a todo Israel.

Pero antes de que suene el cántico de Zacarías surge una reflexión de los familiares y de los vecinos, articulada en una pregunta: «Pues ¿qué irá a ser este niño?» (v. 66). La pregunta es extremadamente importante. Pero hay que notar que, aunque el referente explícito del texto es sólo Juan, el lector —no el evangelista— se plantea implícitamente la misma reflexión, a propósito de Jesús. Éste es uno de los efectos del paralelismo entre ambos personajes.

Los familiares y los vecinos se dan cuenta de la actuación de

Dios en el nacimiento de un hijo a una estéril como Isabel, precisamente por el signo concomitante de Zacarías, que, según la palabra del mensajero (cf. Lc 1,20), ha quedado mudo —y sordo— hasta el momento presente. La perplejidad de los circunstantes (v. 66) brota no sólo de la comprobación de que Dios ha vencido la esterilidad de la anciana, sino, al mismo tiempo, de la evidencia irrefutable de que una segunda intervención de Dios es la que rompe el silencio de Zacarías.

En ese contexto de apertura y manifestación suena el cántico del sacerdote que, por una parte, es himno de «alabanza» (cf. versículo 64), y por otra, respuesta al interrogativo de los presentes (cf. v. 66b).

El episodio se divide en dos partes: 1) Relato de la circuncisión, imposición del nombre, y manifestación de Juan a sus familiares y vecinos (vv. 59-66b), y 2) El cántico de Zacarías, el *Benedictus* (vv. 68-79). Los versículos sueltos, es decir, los que cierran la primera parte (vv. 66c-67) y la conclusión de todo el episodio (v. 80), se deben indudablemente a la mano de Lucas. Los materiales de la primera parte (vv. 59-66b) provienen de la fuente relacionada con el Bautista, mientras que el cántico, a excepción de los vv. 70 y 76-77, insertados por el propio Lucas, deriva de una fuente de origen judeocristiano.

1. *El acontecimiento* (v. 59-66b)

La narración propiamente dicha pone de relieve tres momentos fundamentales de la vida de Juan: su circuncisión, la imposición del nombre, y su manifestación pública.

Por la circuncisión, Juan queda indeleblemente marcado con la «señal de la alianza» (Gn 17,11), signo visible de la incorporación al pueblo de Israel (Jos 5,2-9). Esa marca en la propia carne hace a Juan partícipe de la bendición prometida por el Señor a su pueblo elegido (Jos 5,6-7), le capacita para celebrar la Pascua como fiesta de la comunidad (Éx 12,44-49) y confirma sus esperanzas de compartir con todos sus antepasados la restauración futura y definitiva (cf. Str.-B., 4/1.37). El rito de la circuncisión comportaba igualmente la obligatoriedad de una escrupulosa observancia de la ley de Moisés (cf. Rom 2,25-28; Gál 5,3).

En el conjunto de la obra narrativa de Lucas, la incorporación del precursor del Mesías al pueblo de Israel es de capital importancia, no sólo porque prefigura la incorporación del propio Jesús a ese mismo pueblo, sino también porque, en la última parte del libro de los Hechos de los Apóstoles, Lucas se esfuerza por demostrar que el cristianismo es una derivación lógica del judaísmo. Por eso tiene que quedar bien claro que los pilares de este nuevo modo de vida, los que inaugurarán esa nueva existencia, son de raigambre profundamente judía.

La imposición de un nombre como el de «Juan», que rompe radicalmente con las tradiciones familiares, es un nuevo signo del favor de Dios. La misericordia divina no sólo se manifiesta a un matrimonio anciano, de vida intachable (cf. Lc 1,6), sino que alcanza a la globalidad de Israel.

Lo que, en definitiva, pretende la manifestación pública de Juan es dejar bien clara esa efusión de misericordia. El regocijo que causa la noticia de su nacimiento (v. 58) es fruto de una primera manifestación en el círculo de la familia y en la vecindad; pero inmediatamente empieza a correrse el rumor de ese acontecimiento por toda la serranía de Judea (v. 65). Queda así preparado, narrativamente, el futuro del protagonista, que se resume en el v. 80: «Vivió en el desierto hasta el día en que se presentó a Israel».

La sección narrativa del episodio se cierra con una consideración sintética: el nacimiento de Juan y la orientación de su futuro están presididos por la poderosa mano del Señor (cf. v. 66c).

2. *El «Benedictus»* (vv. 68-79)

El cántico de Zacarías es la articulación verbal de su actitud genérica de alabanza (cf. v. 64: *eulogōn ton theon* = «bendiciendo a Dios»). Al presentarse como una inspiración del Espíritu Santo, el himno adquiere acentos de proclamación profética (v. 67). Los versículos 76-77 responden al interrogante de los familiares y vecinos sobre el futuro del personaje (cf. v. 66b).

Como en el caso del *Magnificat*, el *Benedictus* se puede aislar de su contexto inmediato, sin que sufra el ritmo de la narración; el v. 80 podría ser perfectamente la secuencia lógica del v. 66b o incluso de 66c. Ya indicábamos en el episodio precedente que tanto

el *Magnificat* como los discursos del libro de los Hechos se podían considerar como expresiones del sentimiento interno de los personajes.

Eso mismo vale para el *Benedictus* como expresión del estado anímico de Zacarías, precisamente en ese momento en el que se cumple todo lo prometido (Lc 1,20). Otra semejanza con el *Magnificat* reside en el carácter heterogéneo de la composición. El *Benedictus* aparece también como un mosaico de citas o de alusiones al Antiguo Testamento, predominantemente en su versión griega (LXX). Una comparación del texto original del himno con sus paralelos veterotestamentarios puede verse en A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* p. 39, y en J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke: The Greek Text, with Introduction, Notes, and Indices,* pp. 305-306. En mi traducción del texto he subrayado ciertas frases que muestran una notoria dependencia del Antiguo Testamento; las correspondientes «notas» exegéticas se encargarán de señalar oportunamente otras alusiones más sutiles.

También vale para el *Benedictus* lo que ya apuntábamos sobre el *Magnificat.* Atribuir sus orígenes a alguna vieja tradición familiar es altamente cuestionable. De hecho, ¿qué familia judía iba a conservar sus propias tradiciones en griego?

Hace ya casi un siglo, A. von Harnack se declaró abiertamente partidario de la unidad poética del *Benedictus* y de su autenticidad lucana. En fecha más reciente (1977), J. Ernst *(Das Evangelium nach Lukas übersetzt und erklärt,* pp. 93-94) sigue prácticamente esa teoría, aunque con ligeros retoques; a pesar de que, veinte años antes, P. Benoit *(L'Enface de Jean-Baptiste selon Luc i:* NTS 3, 1956-1957, 182-183) había pulverizado la argumentación de Von Harnack. Con todo, siempre ha habido defensores acérrimos de la unidad literaria del *Benedictus;* por ejemplo, J. G. Machen, F. Hauck, H. Sahlin, A. Plummer, etc.

Desde el punto de vista de la composición, no cabe duda que el cántico plantea una serie de problemas muy específicos. Los vv. 68-75 constituyen un desmesurado período gramatical en el que se acumulan diversas frases carentes de una rigurosa coordinación; por ejemplo, una cláusula subordinada (v. 70) y varios infinitivos epexegéticos, con matización de finalidad (vv. 71-75). El

v. 76 marca un nuevo comienzo, que se abre con una alocución directa referida a Juan, y se prolonga en otra serie de cuatro infinitivos, dos de ellos —segundo y cuarto— con artículo definido y los otros dos —primero y tercero— sin artículo. ¿Cómo interpretar esos infinitivos de los vv. 76-79? ¿Se podrían considerar como un conjunto unitario cuyo único referente fuera el Bautista? Eso supondría identificar a Juan como «la aurora que viene de lo alto» (v. 78), mientras que la mayoría de los lectores se inclinarían a pensar, de buenas a primeras, que el calificativo hace referencia a Jesús. Pues bien, si todo parece sugerir que la designación no se refiere a Juan, ¿qué relación existe entre los vv. 76-77 y 78-79?

No cabe duda que el primer grupo (vv. 76-77) habla decididamente de Juan. Y las razones son bien claras: los dos futuros del v. 76 aluden directamente al Bautista; las resonancias de Mal 3,1 e Is 40,3, que completan ese versículo, recogen frases típicas de la tradición evangélica, que describen la personalidad de Juan (cf. Mc 1,2-3); el v. 77, aparte de su mención expresa de un tema tan lucano como la «salvación» (*sōtēria)*, anticipa ya la finalidad del bautismo proclamado por el precursor, tal como lo describe Lucas en Lc 3,3. Entonces, ¿cómo hay que interpretar los vv. 78-79? En el v. 78b, el futuro *episkepsetai* (= «se fijará en», «visitará») parece estar en continuidad con los futuros del v. 76; aunque, como explicaremos en la correspondiente «nota» exegética, la tradición textual plantea ciertas dificultades con relación a ese futuro. Y, por otra parte, tanto el pronombre de la primera persona del plural —«nos» visitará— como el posesivo correspondiente —«nuestro» Dios— parecen relacionar estos versículos conclusivos con la parte inicial del cántico (vv. 69.71-75).

Frente a esta serie de problemas, y algunos más de menor cuantía, las propuestas de división del *Benedictus* ofrecen diversas posibilidades:

a) Ciertos comentaristas —p. ej., H. Gunkel, R. Bultmann, E. Klostermann, M. Goguel, P. Vielhauer, P. Winter— consideran los vv. 68-75 como un cántico originariamente judío, aunque discrepan en su caracterización; unos lo juzgan del período de los Macabeos, otros lo interpretan más bien como un canto de guerra, como un himno mesiánico o incluso como un cántico escatológico.

b) Otros exegetas —J. Weiss, A. Loisy, J. Marty— atribuyen esos mismos versículos (vv. 68-75) a una fuente judeocristiana. Más adelante desarrollaremos convenientemente estas dos primeras propuestas.

c) En cuanto a los vv. 76-79, la opinión más común es que proceden de una fuente relacionada con Juan o de los mismos discípulos del Bautista; es el caso de M. Goguel, P. Winter, P. Vielhauer. En cambio, H. Gunkel piensa más bien en una fuente cristiana.

d) H. Schürmann (*Das Lukasevangelium.* I. *Kommentar zu Kap. 1,1-9,50,* pp. 84-94) ve en los vv. 76-79 el cántico original de Lucas, en el que se da respuesta a la perplejidad de los circunstantes (cf. v. 66b) y que, en principio, venía inmediatamente después del v. 67; los vv. 68-75 son una inserción posterior.

e) Por último, M. Dibelius, P. Benoit y R. E. Brown defienden que la verdadera inserción la constituyen los vv. 76-77, compuestos por Lucas e introducidos en el himno primitivo, tomado de una fuente de origen judeocristiano.

En resumidas cuentas, la opinión que tiene más posibilidades de verosimilitud parece ser esta última. En cuanto al v. 70, Brown sugiere la posibilidad —aunque la rechaza a renglón seguido— de que sea verdaderamente lucano; por mi parte, no sólo acepto esa posibilidad, sino que estoy absolutamente convencido de que el v. 70 es clara composición de Lucas.

Entre los vv. 68-75 y la sección narrativa de este episodio, que comprende la circuncisión, imposición del nombre y manifestación de Juan, no existe la más mínima relación concreta. Y eso vale también para los vv. 78-79. Evidentemente, el v. 75 supone el final de un desarrollo, y la última frase del versículo, «todos nuestros días», recuerda extraordinariamente las conclusiones típicas de ciertos salmos, que se cierran en una perspectiva de eternidad, con expresiones como «por los siglos de los siglos» (cf. Sal 23,6; 30,13; Is 38,20). Este fenómeno ha dado pie a una argumentación que pretende caracterizar la primera parte del cántico como un «himno de alabanza» al que se habría añadido posteriormente una especie de «villancico» o una «buenaventura» para el recién nacido. Pero,

como muy bien observa R. E. Brown *(El nacimiento del Mesías,* pp. 397ss), no es raro que esas expresiones aparezcan también dentro del desarrollo del himno (cf., por ejemplo, Sal 27,4; 90,14; 128,5).

Carecemos de datos para suponer, con cierta fiabilidad, que el *Benedictus* haya existido alguna vez en hebreo o en arameo. Naturalmente, podemos traducirlo a cualquiera de esas lenguas semitas, sin mayor dificultad; pero siempre habrá que tener en cuenta la fraseología y el vocabulario típico de la versión griega del Antiguo Testamento (LXX). Toda pretensión de atribuir el cántico a una fuente relacionada con el Bautista sólo puede calificarse como pura fantasía. En el v. 75 se pueden percibir ciertos rasgos de la religiosidad vinculada al templo; de ahí que una de las hipótesis más plausibles sea la asignación del cántico a los círculos judeocristianos de los Anawim que formaban parte de la comunidad primitiva. Como solución, ésta es la que parece más razonable; aunque hay que reconocer que esas huellas de pietismo religioso resultan, en el *Benedictus,* mucho más débiles que en el *Magnificat.*

Teniendo en cuenta todos estos factores, me inclino por la siguiente estructura del *Benedictus:*

Exclamación introductoria: v. 68a.
Himno de alabanza: vv. 68b-77b:

Primera parte: vv. 68b-71b.
(v. 70: inserción lucana).
Segunda parte: vv. 72a-75b.
Tercera parte: vv. 76a-77b.

Conclusión del himno: vv. 78-79.

Al estudiar el *Magnificat* ya encontramos ciertas variantes textuales que atribuían el cántico a Isabel. Esa idea ha salpicado también al *Benedictus,* dando pábulo a la más fantástica especulación. Aunque el v. 67 no ofrece variantes textuales que justifiquen la asignación del cántico a cualquiera otra persona fuera de Zacarías, el hecho es que en ciertos círculos se ha llegado a atribuir el himno a Ana, hija de Fanuel, de la tribu de Aser (cf. Lc 2,36), sin el más mínimo fundamento para una sugerencia tan aberrante.

El contexto actual en el que aparece el *Benedictus* lo relaciona estrechamente con el nacimiento, circuncisión, imposición del nom-

bre y manifestación pública de Juan. En ese marco, cuyos elementos se aúnan para describir la incorporación del Bautista al pueblo de Israel, el *Benedictus* da un relieve particular a esa vinculación de Juan con los orígenes del pueblo elegido. Ese niño, que nace en el ámbito del más puro judaísmo, va a desempeñar una función decisiva en el destino de Israel. Eso es lo que proclama solemnemente el *Benedictus.*

Sin embargo, la afirmación más importante de todo el himno se centra en la proclamación del carácter mesiánico de Jesús. Ése es precisamente el sentido de la inserción lucana (vv. 76-77): establecer la conexión entre las dos figuras. De modo que el cántico de Zacarías, herencia de la tradición judeocristiana, y adaptado por Lucas mediante la adición del v. 70, que introduce un matiz de promesa y cumplimiento, lo que celebra, en realidad, es un tema cristológico. En labios de la comunidad cristiana, no era más que una alabanza genérica; ahora, en su contexto lucano, despliega toda su relevancia, al centrarse de manera específica en la figura mesiánica de Jesús.

La introducción del himno consiste en una exclamación de Zacarías, que es no sólo una proclamación profética —a tenor del versículo 67—, sino, al mismo tiempo, una fórmula de alabanza.

La primera parte del desarrollo (vv. 68b-71b), introducida por la conjunción *hoti* (= «porque») —equivale al *kî* hebreo—, expone la primera razón de la alabanza: Dios ha visitado, se ha fijado en su pueblo. La visita de Dios es salvífica y liberadora porque «nos ha suscitado una fuerza de salvación en la casa de David, su siervo». Una «fuerza de salvación», que es el propio Jesús, el Mesías, y una liberación, que destruye a los enemigos y a los que odian al pueblo santo.

La segunda (vv. 72a-75b) relaciona esa salvación con la alianza de la época de los patriarcas y con el juramento hecho a Abrahán. Nuevamente se introduce el tema «promesa/cumplimiento». Toda esa actuación de Dios se ha orientado a capacitar a su pueblo para «servirle con santidad y rectitud todos los días de su vida».

La tercera (vv. 76-77), de incuestionable composición lucana e introducida aquí para determinar la función de Juan, establece una relación entre el Bautista y la precedente actuación de Dios, que ha visitado a su pueblo y se ha acordado de su alianza. Juan

va a ser «profeta del Altísimo» porque «irá delante *(proporeusē)* del Señor» —es decir, Jesús— para anunciar la gran novedad salvífica y preparar al pueblo para su llegada. Juan es el «precursor» de Jesús.

La conclusión del himno (vv. 78-79) recoge algunos elementos del desarrollo. Dios «se fija» en su pueblo, llevado de «su entrañable misericordia»; la «fuerza de salvación» para la casa de David se ve ahora, en perspectiva mesiánica, como «la aurora que viene de lo alto». Y así termina el *Benedictus:* con un vibrante acorde de paz e inundado de luz «para iluminar a los que viven en tinieblas».

Conclusión del episodio

Al perderse las últimas notas del *Benedictus,* una breve frase conclusiva pone fin a la narración. Quemando etapas asistimos al desarrollo de la personalidad de Juan. [En el esquema de la estructura de estas narraciones de la infancia (pp. 57ss) hemos calificado esta apreciación sintética como «estribillo C»].

El dato de su retirada al «desierto» prepara ya su aparición en ese mismo lugar (cf. Lc 3,2); «en el desierto» es donde la palabra de Dios va a venir sobre Juan, cualificándole para su misión.

NOTAS EXEGETICAS

v. 59. *Al octavo día*

Por orden de Dios, comunicada a Abrahán (Gn 17,12; cf. 21,4) y formalizada ulteriormente en la ley de Moisés (Lv 12,3), todo niño recién nacido tenía que ser circuncidado al octavo día de su nacimiento. El precepto que reglamentaba la fecha de la circuncisión prevalecía incluso sobre la santidad del sábado, como se desprende de Jn 7,22-23 y de las posteriores ordenanzas rabínicas. Una de las prescripciones de la Misná dice literalmente: «Se pueden realizar en sábado todos los trámites necesarios para la circuncisión» *(Šab.* 18,3; 19,1-4). Cf., para más detalles, Str.-B., 4/1.23-40.

Fueron

La traducción literal —«Y sucedió ... (que) fueron»— descubre la típica construcción lucana: *kai egeneto* seguido de un verbo en indicativo

y —aquí— sin la conjunción *kai* (cf. tomo I, pp. 198ss). Presumiblemente, el sujeto de *ēlthon* (= «fueron») es el círculo de familiares y vecinos que se acaba de mencionar en el v. 58, y que deberían ser testigos de la ceremonia (cf. v. 65).

Circuncidar

Según la interpretación de Gn 17,11, circuncidar al niño era marcarle con «la señal de la alianza». En el Antiguo Testamento, el origen del rito judío de la circuncisión se asocia al padre de la raza, al patriarca Abrahán, que marcó de este modo a todos los varones de su familia, como señal de su pertenencia a un pueblo con el que Dios había sellado una alianza perpetua.

Niño

En el episodio anterior —la visita de María a Isabel—, Lucas ha empleado la palabra *brephos* para referirse al niño en el vientre materno (Lc 1,41.44); aquí, en cambio, usa el término *paidion,* que volveremos a encontrar en los vv. 66, 76 y 80. Pero en Lc 2,12.16 reaparece *brephos* como designación de Jesús recién nacido. Es muy probable que *paidion* provenga de las fuentes que Lucas tuvo a disposición, tanto la relacionada con el Bautista como la de origen judeocristiano. Pero eso no impide que el autor siga utilizando la misma palabra en textos de su propia composición (cf. Lc 1,80; 2,17.27.40).

Iban a llamarlo Zacarías, como su padre

Si damos al imperfecto *ekaloun* (= «[lo] llamaban») un valor conativo, la traducción podría ser: «querían, pretendían llamarlo». De todos modos, la expresión original de Lucas proviene claramente de los LXX (cf. 2 Esd [= Neh] 7,63).

Tanto en este pasaje como en su homólogo de la serie paralelística (Lc 2,21), al niño se le impone el nombre en la circuncisión. Pues bien, según los datos que poseemos, no consta que la simultaneidad de las dos ceremonias fuera una costumbre del judaísmo palestinense de aquella época, sino que se introdujo siglos más tarde. Por eso algunos comentaristas interpretan esos dos pasajes de Lucas como un influjo de la práctica griega, ya que en la antigua Grecia era corriente la imposición del nombre a los siete u ocho días del nacimiento. En este caso, Lucas habría hecho un montaje de dos ceremonias. La práctica más normal entre los judíos de Palestina había sido siempre imponer el nombre en el momento mismo del nacimiento (cf. Gn 4,1; 21,3; 25, 25-26).

Por otra parte, la imposición del nombre era una cosa reservada a

los padres. Sin embargo, las palabras de Lucas no se pueden entender aquí como una propuesta de los familiares y vecinos, sino como algo que ya se da por descontado; de modo que, entre la gente, ya se llamaba al niño «el pequeño Zacarías». Pero resulta que esa presuposición es un tanto extraña, porque, aunque nos consta que algunos niños judíos llevaban el nombre de su padre (cf. Tob 1,9[?]; Flavio Josefo, *Ant.* XIV, 1, 3, n. 10; XX, 9, 1, n. 197; *Bell.* V, 13, 2, n. 534; Mur 29, 10 *[Yehûdāh bar Yehûdâh]*; 42, 12 *[Yehôsēp bar Yehôsēp])*, no parece que eso fuera lo más corriente. Más bien da la impresión que la práctica más extendida era poner al niño el nombre de su abuelo (1 Mac 2,1-2; Jub 11,15; Flavio Josefo, *Vit.* I, 1, n. 5; cf. E. L. Sukenik: JPOS 8, 1928, 119). Esa costumbre, por lo menos, daría una cierta explicación de la réplica de los circunstantes: «Pero si no hay nadie en tu familia que se llame así» (v. 61).

Hasta qué punto inciden esas costumbres en la interpretación del relato lucano, es otra cuestión. En resumidas cuentas, la única función que tiene en este relato la simultaneidad de la circuncisión y de la imposición del nombre consiste en servir de fondo para interpretar un acontecimiento tan extraordinario como la transformación experimentada por Zacarías. La recuperación del habla por parte del sacerdote es una señal de lo que va a ser ese niño que acaba de incorporarse al pueblo de la alianza mediante el rito de la circuncisión e imposición del nombre.

v. 60. *Su madre intervino.*

La traducción literal —«respondiendo, dijo su madre»— revela una de las construcciones derivadas del griego de los LXX (cf. tomo I, p. 193): *apokritheisa ... eipen,* en la que el participio de aoristo pasivo tiene claramente valor pleonástico. Cf. Lc 1,19.35.

Para entender la narración hay que suponer que la madre había sido convenientemente informada del nombre que debía llevar el niño; sólo así se puede explicar su reacción ante la iniciativa de los familiares y vecinos. La intervención de Zacarías confirma la actitud resuelta de Isabel, apelando a la autoridad del anuncio que le había hecho el mensajero (Lc 1,13). A pesar de que se había quedado mudo —y sordo— después de conocer el nombre que debía dar a su hijo, ¿cómo no iba a habérselo comunicado a su mujer en algún momento del período de gestación? Con todo, esa clase de preguntas supone que no se ha entendido correctamente el significado de la narración lucana, que nunca pretendió dar una respuesta a esas cuestiones. Tendremos que dejar que el propio relato sea el que cuente su argumento.

Juan

Sobre el significado del nombre, véase la «nota» exegética a Lc 1,13. La repetición de «Juan» en los vv. 60 y 63 contribuye a dar mayor énfasis a la misericordia y a la generosidad divina, que caracterizan este nuevo período de la historia de salvación que comienza a manifestarse con el nacimiento de ese niño.

v. 61. *Le replicaron*

La construcción lucana emplea, una vez más, el verbo *legein* —aquí, en aoristo: *eipon* (= «dijeron»)— con la preposición *pros* y acusativo, en lugar del habitual dativo (cf. tomo I, p. 195).

Nadie en tu familia

En realidad, *Yeḥôḥānān* (= «Juan») era el nombre de algunos miembros de familias sacerdotales, en época posexílica, como lo prueban Neh 12,13.42; 1 Mac 2,1-2. La réplica de los circunstantes se introduce con la partícula *hoti,* cuyo valor es simplemente explicativo; véase la «nota» exegética a Lc 1,25.

v. 62. *Por señas*

La indicación nos hace pensar que Zacarías no sólo se había quedado mudo, sino también sordo; véanse las «notas» a Lc 1,20.22. La pregunta indirecta se introduce con el artículo indefinido neutro *(to),* como en Lc 9,46; 19,48; 22,4.23.24; Hch 4,21; 22,30. Cf. BDF, n. 267.2.

v. 63. *Con gran sorpresa de todos*

La sorpresa es perfectamente natural, por dos razones: primero, porque se supone que Zacarías no habría podido oír las palabras de su mujer, y segundo, por la coincidencia en ese nombre.

Escribió

El texto original dice, literalmente: «escribió, diciendo». El participio presente *legōn* es la fórmula estereotipada con que los LXX traducen el infinitivo hebreo *lēʾmōr,* que introduce una alocución en estilo directo. Sobre el uso de este participio con una forma del verbo *graphein* (= «escribir»), cf. 2 Re 10,6.

v. 64. *En el acto*

Es la primera vez que aparece el adverbio típicamente lucano *parachrēma* (= «al instante»). En todo el Nuevo Testamento, salvo en dos oca-

siones (Mt 21,19.20), se encuentra exclusivamente en la obra de Lucas (cf. Lc 4,39; 5,25; 8,44.47.55; 13,13; 18,43; 19,11; 22,60; más seis veces en los Hechos). El uso más frecuente se da en relación con acontecimientos maravillosos.

Abrió los labios y se le soltó la lengua

En nuestra traducción hemos añadido un verbo —«se le soltó»— que no está en el texto original; literalmente, la traducción sería: «se abrió su boca (en el acto) y su lengua». Aunque no hay un verbo explícito que determine *hē glōssa autou* (= «su lengua»), se puede entender que esta segunda parte de la frase depende también, por elipsis o zeugma, del verbo *aneōchthē* (= «se abrió»), que rige la primera parte: *to stoma autou* (= «su boca»). Frente a esa dificultad, el códice D adopta una postura drástica; sencillamente, cambia el texto y lee: *kai parachrēma elythē hē glōssa autou kai ethaumasan pantes. aneōchthē de to stoma autou* (= «y en el acto se le soltó la lengua, y todos se quedaron sobrecogidos, y se abrió su boca...»). Naturalmente, el problema queda resuelto; pero ¿quién se atrevería a aceptar esa variante como lectura original? Obviamente, se trata de una corrección introducida por un copista.

La liberación de las trabas que agarrotaban la lengua de Zacarías es un nuevo prodigio, un signo más del carácter y de la misión de ese niño recién nacido, que acaba de recibir su nombre. Las primeras palabras de la nueva lengua de Zacarías no son precisamente el nombre de su hijo, sino un cántico de alabanza a su Dios, que ha intervenido tan maravillosamente en la historia humana.

v. 65. *Sobrecogida*

La reacción de la gente ante una maravillosa intervención de Dios se expresa en los escritos lucanos con la palabra *phobos,* que no significa precisamente «miedo», sino «respeto», «temor reverencial», «sobrecogimiento» (cf. la «nota» exegética a Lc 7,16).

Y la noticia se corrió por toda la sierra de Judea

Tal vez se pueda ver aquí la intención de Lucas de proporcionar una cierta base a la tradición que él mismo explota en este episodio. En cualquier caso, lo que verdaderamente importa es que la publicidad del acontecimiento realza la personalidad de Juan. Sobre la mención de la «sierra», véase la «nota» a Lc 1,39.

v. 66. *Se quedaban pensando*

Literalmente habría que traducir: «Y todos los que (lo) oían, (lo) guardaban en su corazón». Cf. Lc 2,19.51; 3,15; 5,22. La expresión proviene claramente de los LXX (cf. 1 Sm 21,13; Mal 2,2). Se trata de una reflexión del propio evangelista exactamente igual que la última frase de este mismo v. 66.

La mano del Señor

Con este antropomorfismo decididamente veterotestamentario (cf. 1 Cr 28,19; 4,10) se quiere decir que Dios mismo garantiza a Juan su protección y su poderosa asistencia. Con todo, no le va a librar de la prisión y de la muerte a manos del virrey Herodes Antipas (cf. Lc 3,20; 9,8).

La expresión *cheir kyriou meta* (= «La mano del Señor con») es exclusivamente lucana en toda la tradición del Nuevo Testamento (cf. Hch 11,21). Hay que notar que, con la preposición *epi* (= «sobre»), en lugar de *meta* (= «con»), el significado adquiere una matización de orden punitivo (cf. Hch 13,11; 1 Sm 5,9; 12,15). El título *kyrios* se refiere aquí, naturalmente, a Dios.

v. 67. *Lleno del Espíritu Santo*

Véase la «nota» exegética a Lc 1,15. En el episodio anterior, Isabel aparece «llena del Espíritu Santo» (Lc 1,41); lo mismo pasa ahora con Zacarías. Esa «plenitud del Espíritu» se refiere a la presencia profética de Dios, que embarga al sacerdote y le hace prorrumpir en un cántico de alabanza como el *Benedictus*.

El versículo lleva indudablemente el cuño de Lucas. Su carácter es meramente transicional entre los materiales tomados de la fuente relacionada con el Bautista y los elementos que va a emplear ahora, de procedencia judeocristiana. La familiaridad que tiene el lector con la figura de Zacarías, después de los episodios precedentes (cf. Lc 1,5-24a. 40.59.62), hace totalmente superfluo designarlo expresamente como «su padre».

Profetizó

La proclamación es «profética», porque nace de la plenitud del Espíritu. Como en el caso de Isabel, «llena del Espíritu Santo» (Lc 1,41-42), Lucas presenta a Zacarías como portavoz de Dios. Este énfasis en el carácter «profético» aparecerá también en el desarrollo del himno; de hecho, en el v. 76, Zacarías llama a su hijo Juan: «profeta del Altísimo». La calificación obedece a la visión retrospectiva de Lucas, que, en

el curso de su narración evangélica, ha presentado a Juan no sólo como «un profeta», sino como «más que profeta» (cf. Lc 7,26-27).

v. 68. *Bendito sea el Señor, Dios de Israel*

La proclamación profética de Zacarías se presenta como un cántico de alabanza. La introducción sigue exactamente los cánones de la fórmula que ya conocemos por el salterio (cf. Sal 41,14; 72,18; 106,48). Una ligera variante de esta fórmula se puede ver en el texto original de 1 Cr 16,36, como broche de un ampuloso cántico de David, que recoge diversas piezas de tres salmos (Sal 105,1-15; 96,1-13; 106,47-48) y que recuerda, en muchos aspectos, al cántico de Zacarías. En 1 Re 1,48 aparece también la fórmula, como exclamación de David con motivo de la entronización de Salomón: «¡Bendito el Señor, Dios de Israel, que hoy me concede ver a un hijo mío sentado en mi trono!». En cuanto fórmula introductoria, no se puede negar el paralelismo de esta expresión de Zacarías con el comienzo del «Himno del retorno», un poema de la literatura de Qumrán, conservado en el Manuscrito de la Guerra (que, por cierto, omite el tetragrama divino [= *YHWH]*, es decir, lo equivalente al *kyrios* de nuestro cántico): Bendito sea el Dios de Israel, que mantiene su misericordia para los de su alianza y para los testigos, para el pueblo que él libertó (1QM 14,4; cf. 13,2). Sobre el adjetivo verbal *eulogētos* (= «bendito»), véase la «nota» exegética a Lc 6,20.

Se ha fijado en su pueblo

También se podría traducir: «ha visitado a su pueblo». El verbo griego *episkeptesthai* puede tener un sentido de «mirar», «examinar» o también de «ir a ver», «visitar». En el Antiguo Testamento griego, *episkeptesthai* denota frecuentemente la atención benévola que Dios presta a su pueblo, y que se materializa en múltiples liberaciones (cf. Éx 4,31; Rut 1,6; Sal 80,14; 106,4). Este sentido religioso del verbo —al parecer, no documentado en la literatura griega extrabíblica— traduce el verbo hebreo *pāqad*. «Visita» de Dios y «salvación» aparecen estrechamente asociadas en Sal 106,4: «Acuérdate de mí por amor a tu pueblo, visítame con tu salvación»; aquí, en el *Benedictus,* la relación es mucho más específica: «una fuerza de salvación» (v. 69). Con referencia no ya a una salvación teórica, sino a la actuación salvífica de Dios personificada en Jesús, volverá a aparecer ese mismo verbo en el v. 78 y, más adelante, en Lc 7,16. Este empleo de *episkeptesthai* es comparable al que se hace del verbo hebreo *pqd* en el Documento de Damasco, perteneciente a la literatura de Qumrán (CD 1,7-11, donde se dice que la «visita» de Dios es la que ha suscitado al Maestro de Justicia).

Y lo ha redimido

La traducción literal —«ha hecho (o traído) redención» a su pueblo— tiene cierto interés desde el punto de vista de la gramática. En efecto, aunque la frase es probablemente una resonancia de Sal 111,9: «Envió la redención a su pueblo», la combinación del sustantivo *lytrōsis* (= «redención») con el verbo *poiein* (= «hacer») resulta extraña. Sin embargo, el sentido no deja lugar a dudas; se trata, naturalmente, de la actuación de Dios en favor de su pueblo, descrita en términos de rescate o de liberación (cf. Lc 2,38; 21,28; 24,21).

Los dos verbos de este versículo están en aoristo; igual que todos los demás, en la primera parte del cántico. ¿Qué sentido tienen aquí esos aoristos? La cuestión es bastante controvertida. Lo más lógico es interpretarlos como referencia al pasado; pero, si se tiene en cuenta el marcado acento cristológico de la primera parte del *Benedictus,* no será difícil detectar en las palabras de Zacarías una alabanza a Dios por lo que acaba de realizar en la historia, es decir, la concepción y el próximo nacimiento de Jesús.

v. 69. *Una fuerza de salvación*

Clara referencia a Sal 18,3 (= 2 Sm 22,3), donde el salmista acumula títulos divinos; uno es precisamente: «¡Mi fuerza de salvación!». Posible referencia también a 1 Sm 2,10, donde Ana canta la actuación de Dios, que «exalta la fuerza de su Ungido». Y alusión, indudablemente, a Sal 132,17: «Haré germinar el vigor de David», y a Ez 29,21: «Ese día haré germinar el vigor de la casa de Israel».

Todas esas palabras: «fuerza», «poder», «vigor» son traducciones simplificadas —por imperativos eufónicos— de una espléndida metáfora, el «cuerno» *(keras)* —especialmente, del toro y del búfalo—, como símbolo de potencia (cf. Dt 33,17). El poderío provocador de una testuz erguida y de unas astas como puñales ha dado origen a la expresión veterotestamentaria: «exaltar el cuerpo» = «acrecentar el vigor» (véase Sal 148,14). El caso es que, en la versión griega del Antiguo Testamento, ni la palabra *keras* (= «cuerno») ni la expresión *keras sōtērias* (= «fuerza de salvación», «cuerno de salvación») salen con el verbo *egeirein* (= «levantar», «suscitar»), lo cual podría significar que este verbo en sí no es más que un sinónimo de *hypsoun* (= «exaltar»), *epairein* (= «alzar», «elevar»), etc. Pero hay casos en los que la acción providencial de Dios, que elige a ciertos personajes para salvar a su pueblo, se expresa con el verbo *egeirein* (cf. Jue 2,16.18; 3,9.15; Hch 13,22). De modo que la expresión *keras sōtērias* (= «fuerza [cuerno] de salvación») tiene que tener aquí el sentido de un título, que se

aplica a un personaje «suscitado» por Dios, para llevar a cabo su salvación «en la casa de David, su siervo». Se trataría, en cierto modo, de una especie de título mesiánico.

El término *sōtēria* (= «salvación») aparece aquí por primera vez en el Evangelio según Lucas. Véase, a este respecto, nuestro «esbozo de teología lucana» en la introducción general, tomo I, de este comentario (pp. 237-451).

En la casa de David, su siervo

Las resonancias de esta expresión apuntan decididamente a 2 Sm 7, 12-13, donde el Señor promete a David, por boca de Natán, la consolidación perpetua de su dinastía. Pero ¿cuál es la relación entre este episodio del nacimiento, imposición del nombre y circuncisión de Juan y la «visita» de Dios, que «ha suscitado una fuerza de salvación en la casa de David, su siervo»? De momento, no se explicita; habrá que esperar a la inserción lucana, es decir, a los vv. 76-77. Sin embargo, el lector del Evangelio según Lucas, que ya conoce los términos del anuncio a María (Lc 1,32-35), sabe perfectamente dónde hay que buscar esa relación.

Para la descripción de David como «siervo» *(pais)* del Señor, cf. Sal 18,1; Is 37,35. En el libro de los Hechos (Hch 4,25) vuelve a aparecer esa misma designación. Cf. J. Jeremias: TDNT 5, 681.

v. 70. *Por boca de sus santos profetas, desde antiguo*

Este v. 70 es la única oración subordinada en la primera parte del himno. Además, el orden de los componentes de la frase es prácticamente igual a Hch 3,21. Todo ello hace pensar que se trata de una composición de Lucas, insertada en el cántico primitivo judeocristiano. Su función podría consistir en subrayar la temática de «promesa/cumplimiento». A primera vista parece una expresión veterotestamentaria; pero, en realidad, esa formulación no se encuentra en todo el Antiguo Testamento. La que más se acerca es esta frase de los escritos de Qumrán: *kʾšr ṣwh byd mwšh wbyd kwl ʿbdyw hnbyʾym* (= «como mandó por medio —literalmente: por mano— de Moisés y por medio de todos sus siervos, los profetas»: 1QS 1,3). Cf. 4QpOs[a] 2,5 (DJD 5.31).

Otra razón para considerar el v. 70 como una composición de Lucas es que difícilmente se habría podido formular de esta manera el clima de expectativa mesiánica en época precristiana. Lo cual plantea una dificultad prácticamente insoluble para los que, como P. Winter, piensan que el núcleo del *Benedictus* es un cántico originariamente judío. Lo que es incuestionable es que el v. 70 refleja la concepción

lucana del Antiguo Testamento (cf. Lc 24,27.44-46). Cf. Hch 1,16; 3,18. Para la expresión «santos profetas», cf. ApBar(gr) 85,1.

En cuanto al significado de *ap'aiōnos,* no se debe interpretar como «desde siempre», «desde todos los tiempos», sino más bien como «desde hace mucho tiempo», «desde antiguo». Cierto que, al tratarse de una expresión integrada en una frase del propio Lucas, se podría entender como referencia a los comienzos del «tiempo de Israel», pero posiblemente esa interpretación sea demasiado forzada.

v. 71. *Que nos salvaría de nuestros enemigos*

El texto original dice: *sōtērian ex echthrōn hēmōn* (= «salvación de [manos de] nuestros enemigos»), donde *sōtēria* funciona como un sustantivo abstracto, en aposición al precedente *keras sōtērias* (= «fuerza de salvación»: v. 69). La resonancia de Sal 18,18 es evidente: «Me libró de un enemigo poderoso, de adversarios más fuertes que yo». Cf. 2 Sm 22,18; Sal 106,10. Pronunciada por Zacarías, es muy difícil que la frase haga referencia a la dominación romana; lo más probable es que se incluyan todas las manifestaciones de antijudaísmo vividas en la larga historia del pueblo. En un contexto como el de las narraciones de la infancia, el significado de «enemigos» tiene que ser mucho más amplio, hasta abarcar a todos los que se oponen, o se cierran obstinadamente, a esta nueva actuación de Dios en la historia salvífica.

v. 72. *Mostrando su misericordia*

Literalmente, la traducción sería: «hacer misericordia con (nuestros padres)». Aunque con variaciones, la frase es frecuente en la versión griega (LXX) del Antiguo Testamento (cf. Gn 24,12; Jue 1,24; 8,35; Rut 1,8). Condicionada por la mención de *diathēkē* (= «alianza») en el segundo hemistiquio, esta «misericordia» —en hebreo: *ḥesed,* traducida generalmente por *eleos*— adquiere una connotación de «lealtad», como atributo del Dios de la alianza. En el original, el infinitivo *poiēsai* (= «hacer»), acompañado de *eleos* (= «misericordia»), funciona como un apuesto, en primer lugar, a *sōtēria* (= «salvación»: v. 71) y, por medio de éste, a *keras sōtērias* (= «fuerza [cuerno] de salvación»: v. 69).

Nuestros padres

Toda esta frase implica, probablemente, una referencia a Miq 7,20: «Así serás fiel a Jacob y leal a Abrahán, como lo prometiste en el pasado a nuestros padres». La referencia no se agota en este versículo, sino que incide también en el siguiente (v. 73).

Acordándose de su santa alianza

Resuenan inconfundiblemente Sal 105,8; 106,45. Cf. Éx 2,24; Lv 26, 42. Esta salvación de Dios, que se hace presente desplegando toda su «fuerza» *(keras)* en «la casa de David, su siervo», es una expansión de las promesas hechas a los patriarcas —concretamente, a Abrahán (v. 73)— en los orígenes del pueblo. Cf. 1 Mac 4,10; Hch 3,25.

v. 73. *El juramento*

El acusativo *horkon* (= «juramento») está en paralelismo —es decir, en aposición— a *diathēkē* (= «alianza»), en el versículo precedente (v. 72). El hecho de que *diathēkēs* vaya en genitivo no es problema, desde el punto de vista gramatical, ya que se explica perfectamente el acusativo *(horkon)* como un fenómeno de atracción; el relativo atrae al antecedente a su propio caso (cf. BDF, n. 295; M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 19).

Que había jurado a nuestro padre Abrahán

La fórmula es frecuente en todo el Antiguo Testamento (cf., por ejemplo, Miq 7,20; Gn 26,3; Jr 11,5. El juramento que se menciona está en Gn 22,16-17: «Juro por mí mismo —oráculo del Señor—: Por haber obrado así, por no haberte reservado tu hijo, tu hijo único, te bendeciré, multiplicaré a tus descendientes como las estrellas del cielo y como la arena de la playa». El contenido de esa promesa se interpreta aquí en una perspectiva mucho más amplia. Ya no se trata de la donación de la tierra, sino de una liberación de las manos de los enemigos para poder llevar una vida de servicio cúltico al Señor. El cántico se aleja de sus antecedentes veterotestamentarios, y se centra en la religiosidad de los Anawin, cuyo pietismo se desarrolla en torno al templo; un nuevo dato, que sugiere el probable origen del cántico a esos círculos pietísticos.

v. 74. *Concedernos que, arrancados (de la mano de nuestros enemigos)*

El infinitivo *dounai* (= «dar», «conceder») comienza a explicar el contenido de la promesa —es decir, el «juramento» (v. 73)— desde la perspectiva presente del autor. Cf. Sal 97,10.

v. 75. *Podamos servirle en su presencia, libres de temor*

El hipérbaton griego de los vv. 74-75 es bastante enrevesado. El adverbio *aphobōs* (= «sin temor») ocupa una posición enfática, al venir inmediatamente después de la frase de infinitivo *tou dounai hēmin*

(= «concedernos»), en el v. 74. El infinitivo *latreuein* (= «dar culto», «servir») expresa las consecuencias de la liberación que Dios ha realizado, arrancando a su pueblo de las manos de sus enemigos; consecuencias que tienen que manifestarse en una vida que sea verdaderamente un servicio cúltico al Señor. En sentido primario, se refiere a las manifestaciones propiamente cultuales; pero, por analogía, debe extenderse al modo de ser y de comportarse característico del pueblo de Dios. En este sentido, el «culto» no queda limitado al servicio propiamente sacerdotal. Por eso no se puede decir que el cántico se refiera, en este pasaje, al «carácter sacerdotal de todo el pueblo», aludiendo a Éx 19,6 (a pesar de la interpretación propuesta por W. Grundmann en su comentario al Evangelio según Lucas).

v. 76. *Y tú, hijo mío*

Desde el punto de vista gramatical, el segundo hemistiquio del v. 75 señala la conclusión de ese enorme conglomerado sintáctico que empezó en el v. 68a. Sea cual sea la interpretación del resto de los versículos (vv. 76-79) —es decir: *a)* que Lucas no ha hecho más que introducir dos versos, como descripción de Juan, o *b)* que ha añadido un «villancico» (= himno de nacimiento) de cuatro versos—, el caso es que la gran mayoría de los comentaristas coincide en que el v. 76 supone el comienzo de una nueva sección del cántico. Zacarías exalta la personalidad de su hijo recién nacido y la misión profética que habrá de desempeñar en el futuro.

Serás llamado profeta del Altísimo

La calificación de «profeta del Altísimo» se encuentra también en TestXIILev 8,15, como título de un nuevo rey que surgirá de la estirpe de Leví. ¿Quiere esto decir que el título posee una connotación mesiánica? A. R. C. Leaney (*The Birth Narratives in St. Luke and St. Matthew:* NTS 8, 1961-1962, 161) parece ser de esta opinión. Eso supondría que aquí se considera a Juan como una figura mesiánica. Pero difícilmente puede ser así, ya que ese título, aunque documentado fuera de la literatura neotestamentaria y, precisamente, sólo con un presunto significado mesiánico, hay que interpretarlo, en la narración lucana de la infancia, a la luz del título «Hijo del Altísimo» atribuido a Jesús en Lc 1,32. La personalidad de Juan consiste en ser «profeta», portavoz de la palabra de Dios. A propósito del calificativo «Altísimo», véase la «nota» exegética a Lc 1,32.

No se debe pasar por alto el cambio que se produce aquí en los tiempos verbales; si antes todos eran aoristos, lo que ahora empieza a dominar son los futuros.

Irás delante del Señor, a preparar sus caminos

Aunque la resonancia de Mal 3,1 e Is 40,3 es evidente, lo que más suena en esta frase de la narración de la infancia es el eco de los dos pasajes relativos a Juan, en el curso del Evangelio según Lucas (Lc 3,4; 7,27). Los dos textos veterotestamentarios a los que hemos hecho alusión ya habían sido relacionados con la figura del Bautista en la tradición evangélica prelucana (cf. Mc 1,2-3).

¿Quién es, en esta frase, el referente de *kyrios:* Dios o Jesús? Ya en el análisis de Lc 1,17 nos hacíamos esa misma pregunta; y la respuesta era bien clara: tenía que ser Dios. Pero es que, en los primeros compases de la narración, no teníamos elementos para suponer que, en realidad, se refería a Jesús. Ahora, en cambio, sabemos perfectamente que, aunque en esta frase resuena el texto de Mal 3,1 —e indirectamente, Lc 3,23—, en el que *kyrios* se refiere a Dios, el título de «Señor» ya se ha dado a Jesús en Lc 1,43, al introducir a María como «la madre de mi Señor». Si realmente el *kyrios* de este pasaje es un título de Jesús, el papel de Juan, como precursor, no admite la menor duda. Pero si la presencia de *kyrios* no es más que una huella del lenguaje con que la tradición hablaba del Bautista, y que Lucas se ha limitado a transcribir, entonces el carácter de precursor queda bastante difuminado, aunque en el v. 77 esa presentación es suficientemente clara. Ahora bien: no es cierto —ni mucho menos— que *kyrios* tenga que referirse a Dios «obviamente», como afirma G. Schneider en su *Das Evangelium nach Lukas,* p. 62.

Si es verdad —y lo es— que Lucas compuso las narraciones de la infancia con una visión retrospectiva de toda su narración evangélica, ya terminada, es absolutamente lógico que el título *kyrios* deba referirse a Jesús. Es más, la identificación del *kyrios* con Jesús confiere al *Benedictus* una sólida cohesión de su unidad interna: Jesús no es sólo esa «fuerza de salvación» que Dios «ha suscitado en la casa de David, su siervo» (v. 69), ni únicamente «la Aurora que viene de lo alto» (v. 78), sino también el *kyrios,* el «Señor», que entra en los caminos de la historia humana precedido por Juan (v. 76).

Podría preguntar alguno si Zacarías estaba ya informado del nacimiento inminente de Jesús. Pregunta ociosa. El lector ya lo sabe; y eso basta para responder a la cuestión del nacimiento del *kyrios.*

v. 77. *Para dar a conocer a su pueblo la salvación*

La misión de Juan va a consistir en anunciar al pueblo que, en el verdadero linaje de David, está para manifestarse la «salvación». Se recoge un tema del primer episodio, en el que Gabriel anuncia a Zacarías la

futura misión de Juan: «Irá por delante del Señor ... para preparar(le) un pueblo bien dispuesto» (Lc 1,17).

Como insinuábamos en la «nota» exegética a Lc 1,71, *sōtēria* (= «salvación») es una palabra típica del vocabulario de Lucas; aquí sale por tercera vez en el *Benedictus* (cf. vv. 69 y 71). En la primera parte del himno (vv. 68b-71) predominan las connotaciones de liberación política, porque se habla de la salvación de Israel de las manos de sus enemigos; ahora, en cambio, la salvación queda más espiritualizada, como lo indica la frase preposicional *en aphesei tōn hamartiōn autōn* (= «por el perdón de sus pecados»).

La locución *gnōsin sōtērias* (= «conocimiento de salvación») no se encuentra en todo el Antiguo Testamento ni en los escritos de Qumrán. Y en el curso de la narración evangélica, jamás se describe en estos términos la proclamación del Bautista, a no ser que haya que interpretar la frase como un resumen de las diversas exhortaciones que configuran la predicación de Juan en Lc 3,7-18.

Por el perdón de sus pecados

Aparece por primera vez esta expresión típica de Lucas, que se emplea frecuentemente para indicar un efecto del acontecimiento Cristo (cf. tomo I, pp. 375ss). Aunque la frase, así formulada, no se encuentra en todo el Antiguo Testamento, su estructura se basa en ciertos pasajes veterotestamentarios, como Sal 25,18; Is 55,7. La formulación está tomada de Mc 1,4; sólo que Lucas la emplea mucho más que el resto de los evangelistas (cf. tomo I, p. 376). Su presencia en el *Benedictus* se debe, indudablemente, a un influjo directo de Lc 3,3, que, a su vez, deriva del pasaje de Marcos que acabamos de mencionar.

La misión de Juan se describe aquí en términos que definen uno de los efectos del acontecimiento Cristo, y su actividad de proclamación salvífica se anuncia con uno de los rasgos característicos de la predicación de Jesús. En esto consiste verdaderamente su carácter de precursor de Jesús, precursor de la «fuerza de salvación» que Dios ha suscitado en la casa de David, su siervo. Y así, la estrechez de miras con que el judaísmo contemporáneo esperaba la salvación mesiánica va ensanchando progresivamente sus fronteras y abriéndose a la plenitud. Cf. W. Foerster, TDNT 7, 991.

v. 78. *Por la entrañable misericordia de nuestro Dios*

Empieza la sección conclusiva del *Benedictus,* que también lo era en el cántico original heredado de la tradición. Lo peculiar de estos dos últimos versículos —naturalmente, en el texto griego— es que carecen de un verbo principal; las frases —todas ellas subordinadas— están

simplemente yuxtapuestas a los vv. 76-77. Y es curioso que sea así, porque, de hecho, imitan las irregularidades gramaticales de los versículos 68a-75. Por tanto, bien pudiera ser que, en la primitiva composición del cántico, los actuales vv. 78-79 vinieran inmediatamente después del v. 75.

El significado primario de la palabra griega *splanchna* es «entrañas», «vientre», es decir, la parte del cuerpo humano que, en la antropología antigua, se consideraba como sede de la misericordia. Pero es sobradamente sabido que también se usaba en sentido metafórico. En cuanto a la bina *splanchna* y *eleos,* hay que observar que los LXX no traducen así la combinación hebrea *raḥamîm* y *ḥesed,* sino que usan, más bien, *eleos* y *oiktirmoi* (cf. Os 2,21). La asociación de *splanchna* y *eleos* aparece en TestXIIZab 7,3; 8,2.6; pero eso puede ser traducción de un estado constructo hebreo, en el que los términos son dos sinónimos abstractos, como se encuentra en la literatura de Qumrán: *raḥamê ḥesed* (1QS 2,1; 4QSal 39,1 i 23), o *ḥasdê raḥamîm* (1QS 1, 22). El versículo que comentamos tiene estrecho paralelismo con una frase del Testamento de Leví, en el que, sin embargo, *splanchna* no va acompañado de *eleos:* «... hasta que el Señor se fije en (o visite) todas las naciones, por la eterna misericordia de su hijo» (TestXIILev 4,4). Para más detalles, cf. H. Koester, TDNT 7, 552-555, donde el autor pone de relieve el carácter escatológico de esta revelación de la entrañable misericordia de Dios.

La aurora que viene de lo alto

Esta expresión tan singular y tan enigmática ha sido siempre una de las frases más difíciles de interpretar. El problema no está en la última parte —*ex hypsous* (= «desde lo alto»)— de la locución, que vuelve a salir en Lc 24,49, con clara referencia al «cielo», es decir, a la morada de Dios; lo verdaderamente difícil es determinar el sentido de *anatolē.*

El término —igual que el verbo correspondiente *anatellein*— puede referirse al «nacimiento» o «salida» de los astros, como las estrellas (cf. Mt 2,2.9; TestXIILev 18,3) o el sol. Este sentido cuadraría muy bien en este pasaje si se interpreta como una referencia a Mal 3,20: «Pero para vosotros, los que respetáis mi nombre, brillará el sol de la justicia que trae la curación en sus alas»; en el texto griego, el verbo correspondiente a «brillará» es *anatelei.* En este caso, tendríamos una alusión a la astrografía del antiguo Oriente, en la que se representaba el disco solar con alas como símbolo de la manifestación de la misericordia divina, que envía su luz desde el cielo para iluminar al ser humano. Cf. J. B. Pritchard, ANEP, nn. 281, 320-321, 447, etc. Podría ser otra manera de expresar el «conocimiento de salvación» *(gnōsin*

sōtērias) que Juan va a comunicar al pueblo, lo que implicaría una referencia al Bautista.

Pero, siempre en contexto veterotestamentario, la frase podría referirse también a Dios, y entonces habría que traducir: «en la que él (= Dios) nos visitará (o se fijará en nosotros) como aurora que viene de lo alto». Pero la dificultad está en que *anatolē,* como título de una persona, parece apuntar a un personaje distinto del que se menciona en el v. 78a como «nuestro Dios».

Sigamos en el Antiguo Testamento. El término *anatolē* sale tres veces en los LXX, como traducción del hebreo *ṣemaḥ* (= «retoño», «germen», «vástago»), una designación del heredero de David. Veamos los textos: «Mirad que llegan días —oráculo del Señor— en que daré a David un *vástago* legítimo» (en hebreo: *ṣemaḥ ṣaddîq;* en los LXX: *anatolēn dikaian:* cf. Jr 23,5); «... yo he de traer a mi siervo *germen*» (en hebreo: *ʿabdî ṣemaḥ;* en los LXX: *ton doulon mou Anatolēn:* cf. Zac 3,8); «Ahí está el hombre llamado *germen*» (en hebreo: *ʾîš ṣemaḥ šemô;* en los LXX: *Anatolē onoma autō:* cf. Zac 6,12). Como título mesiánico, el apelativo «retoño», «vástago» parece provenir de Is 11,1 *(ḥoṭer // nēṣer = rabdos // anthos),* y se conserva incluso en la literatura judía posterior, a pesar de que el término preferido es *ṣemaḥ.* En el texto de las Bendiciones, procedente de la cueva n. 4 de Qumrán, se lee: «... hasta que llegue un (el) Mesías justo, el vástago de David» *(ʿd bwʾ mšyḥ hṣdq ṣmḥ Dwyd:* 4QBen 3; JBL 75, 1956, 175). Igualmente, en 4QFlor 1,11 (= 4Q*174* 1-2 i 11; DJD 5, 53-54): «Él es el vástago de David, que surgirá como intérprete de la ley» *(hwʾh ṣmḥ Dwyd hʿwmd ʿm dwrš htwrh).* Cf. 4QpIs[a] 8-10, 17 (parcialmente reconstruido).

Aunque no se puede excluir que *anatolē,* en un sentido relacionado con la «aurora», pueda referirse a Juan o al propio Dios —como indicábamos en primer lugar— la connotación mesiánica que acabamos de proponer cuadra mucho mejor en la conclusión del *Benedictus.* El v. 78 haría referencia a Jesús como Mesías, como «la aurora que viene de lo alto», como el «vástago» o el «retoño de David» enviado por Dios. En paralelismo interno con el v. 69, el horizonte es «la casa de David, su siervo». Las palabras de Zacarías implican, en este caso, un carácter preparatorio en la misión de su hijo Juan. Su tarea va a consistir en ofrecer al pueblo un «conocimiento de salvación», pero el vástago de David es el que va a visitar e iluminar al hombre, que vive en tinieblas. Véase, a este propósito, el uso de *anatellein* en TestXIINef 8,2 y TestXIIGad 8,1. Aunque, personalmente, prefiero el sentido mesiánico de la frase, he querido mantener en la traducción la ambigüedad de la expresión griega.

En el texto griego original, la locución *anatolē ex hypsous* (= «la aurora que viene de lo alto») va precedida de una frase preposicional con el pronombre relativo —*en hois*— cuyo antecedente es *splanchna:* Por la entrañable misericordia de nuestro Dios, *en la que* la aurora que viene de lo alto se fijará en nosotros e iluminará...». Es otro aspecto del problema que apuntábamos antes, es decir, la ausencia de un verbo principal en estos dos versículos conclusivos. En la traducción he omitido el relativo *en hois* y he transformado el verbo de la subordinada relativa *(episkepsetai)* en verbo principal. Con ello, la frase única que, en el original, comprende los vv. 76-79, queda dividida en dos frases principales.

Se fijará en nosotros

También se puede traducir «nos visitará»; el verbo que se emplea aquí es el mismo que en el v. 68. Los códices importantes, a saber: P[4], B, ℵ[+], W, Θ, etc., traen el verbo en futuro: *episkepsetai,* mientras que otros muchos —A, C, D, la tradición textual «koiné» y las versiones latinas— lo cambian al aoristo: *epeskepsato.* Las ediciones manuales de Nestle, Merk, UBSGNT y Aland se inclinan también por el futuro. Y, de hecho, es lo más lógico, ya que, en el precedente v. 76, todo son futuros: *klēthēsē* (= «serás llamado»), *proporeusē* (= «irás delante»). Sin embargo, P. Benoit *(L'enfance de Jean-Baptiste selon Luc i:* NTS 3, 1956-1957, 185) y R. E. Brown *(El nacimiento del Mesías,* p. 390) defienden la primacía del aoristo *epeskepsato* (= «nos visitó», «se fijó en nosotros»). Según ellos, el aoristo del original se transformó en futuro, precisamente por influjo del v. 76; y eso basta para que el futuro sea sospechoso. Es claro que las preferencias por el aoristo se deben a que esa interpretación cuadra perfectamente con la idea de Benoit y de Brown sobre la conclusión del cántico original, que comprendería precisamente los vv. 78-79. Por mi parte, aunque estoy de acuerdo con el análisis que esos autores hacen del *Benedictus,* es decir, aunque comparto su interpretación, no puedo admitir que la solución de una dificultad textual esté basada precisamente en la interpretación del texto. ¿Es tan inconcebible que el himno original tuviera todos los verbos de la primera parte en aoristo y que, al llegar a la conclusión, cambiase al futuro en perspectiva escatológica?

v. 79. *E iluminará*

El verbo es *epiphainein,* que también puede significar «aparecer»; por tanto, una traducción alternativa podría ser «y aparecerá». El agente de esa iluminación va a ser «la aurora que viene de lo alto», y los des-

tinatarios, es decir, «los que viven en tinieblas y en sombra de muerte» —alusión a Sal 107,10— son los pecadores, a los que se anuncia el perdón (v. 77). Cf. Is 9,1; 42,7.

Nuestros pasos

Zacarías se incluye entre «los que viven en tinieblas». Es decir, pertenece al «tiempo de Israel». Y ese período de la historia camina ya, incluso en la narración lucana de la infancia, a su final.

Por el camino de la paz

Se trata, posiblemente, de una alusión a Is 59,8: «No conocen el camino de la paz, no existe el derecho en sus senderos; se abren sendas tortuosas; quien las sigue no conoce la paz».

Primera mención de la palabra *eirēnē* (= «paz») en el Evangelio según Lucas. Como ya indicábamos en nuestro «esbozo de teología lucana» (cf. tomo I, pp. 377ss), el término expresa otro de los efectos del acontecimiento Cristo.

v. 80. *Iba creciendo*

En la introducción a estos relatos de la infancia, concretamente al presentar su estructura (cf. pp. 57ss), clasificábamos esta frase como «estribillo C»; cf., además, Lc 2,40.52. Con esta fórmula se cierra todo el episodio del nacimiento y primera infancia de Juan. La formulación sigue de cerca algunos modelos veterotestamentarios como Jue 13,24-25 y 1 Sm 2,26.

Se fortalecía en su espíritu

Tal vez haya que interpretar *en pneumati* como «en el Espíritu (Santo)», dadas las anteriores menciones del Espíritu con referencia al círculo en que se movía Juan (cf. Lc 1,15.41.67).

En el desierto

El texto griego emplea aquí el plural: *en tais erēmois* (= «en los desiertos»). R. W. Funk, en su artículo *The Wilderness:* JBL 78 (1959) 205-214, opina que esta locución, *en tais erēmois,* tiene que referirse a un determinado «lugar desértico», porque los LXX no usan nunca el plural *(erēmoi)* para traducir la palabra hebrea *midbar* (= «desierto»). Generalmente, tanto en la versión griega (LXX) como en el Nuevo Testamento, *hē erēmos* —en singular— significa «desierto», y sus referentes son, o el desierto de Sinaí —impensable en este pasaje— o el desierto de Judea, es decir, la zona más escarpada de la región, que com-

prendía toda la franja este del territorio y llegaba probablemente hasta el mismo valle del Jordán. La conclusión de Funk es tajante: «Para establecer una relación entre la juventud de Juan y el desierto [de Judea] no bastan los datos puramente gramaticales o de vocabulario; habrá que buscar otros criterios bastante más sólidos» (*art. cit.*, p. 214).

Ahora bien: para analizar esta frase, ¿podemos prescindir de Lc 3,2 y basarnos únicamente en el estilo de los LXX? En Lc 3,2 se localiza explícitamente a Juan «en el desierto» *(en tē erēmō)*, es decir, se emplea exactamente la locución que, en los demás textos —y de manera uniforme—, se usa para designar el desierto de Judea. Por tanto, el sentido de esta frase lucana: *en tais erēmois* tiene que ser, decididamente: «en el desierto» (de Judea).

Precisamente esa indicación de Lucas, unida a otro tipo de consideraciones, ha dado pie a una hipótesis sugestiva que, aunque no se puede probar convincentemente, tampoco se puede rechazar de plano. Se ha sugerido la posibilidad de que Juan pasase algunos años de su juventud entre los esenios de Qumrán.

Veamos los datos. En sus narraciones de la infancia, Lucas presenta a Juan como hijo de un matrimonio anciano (Lc 1,7.18) y como un niño que crece y vive «en el desierto» (Lc 1,80). A pesar de todos los paralelismos entre la infancia de Juan y la de Jesús, no hay ningún contacto entre las respectivas familias después del encuentro de María con Isabel (Lc 1,39-56). En Lc 3,2 se dice escuetamente: «vino la Palabra de Dios sobre Juan, hijo de Zacarías, en el desierto».

Empezando por esta última indicación, ¿no se podría interpretar como un acontecimiento decisivo, como un viraje fundamental en la vida del hijo de Zacarías? En ese momento, Juan habría roto con la comunidad esenia, en la que había vivido durante cierto tiempo y se habría marchado a predicar un bautismo de penitencia para el perdón de los pecados. Una de las razones en las que se fundamenta esta hipótesis es el hecho de que Juan, nacido en el seno de una familia levítica, nunca aparezca relacionado con el servicio cultual del templo, como su padre, Zacarías (Lc 1,5). No resulta descabellado imaginar que Juan, tal vez después de la muerte de sus padres, fuera acogido y adoptado por los esenios, que, según el historiador Flavio Josefo, tenían fama de «recoger niños ajenos, de carácter dócil y fácilmente manejables, ... para formarlos según los principios de su propia secta» (*Bell.* II, 8, 2, n. 120). Más adelante, cuando estudiemos el bautismo proclamado por Juan (Lc 3,3), añadiremos algunas consideraciones que abogan por la plausibilidad de esta hipótesis. Cf. J. A. T. Robinson, *The Baptisms of John and the Qumran Community:* HTR 50 (1957) 175-191, recogido en *Twelve New Testament Studies* (SBT 34; Naperville IL 1962) 11-

27; W. H. Brownlee, *John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls*, en *The Scrolls and the New Testament* (ed. K. Stendahl; Nueva York 1957) 33-53; A. S. Geyser, *The Youth of John the Baptist:* NovT 1 (1956) 70-75.

Una de las dificultades que plantea esta hipótesis nace de los recelos que se abrigaban en la comunidad esenia sobre el sacerdocio de Jerusalén; un sacerdocio —según ellos— laxo en su pureza levítica, codicioso de recompensas y políticamente comprometido (cf. 1QpHab 9, 4-7; 4QpNah 3-4 i 12). Pero, dadas sus viejas vinculaciones con el sacerdocio de Sadoc, es de creer que todavía estuvieran dispuestos a admitir en su comunidad incluso a hijos de sacerdotes adscritos al templo de Jerusalén.

Hasta el día en que se presentó a Israel

La frase es una preparación del relato evangélico propiamente dicho, es decir, de Lc 3,2-6. Según la descripción de Lucas, Juan es una figura importante en el plan de Dios; su destino es participar en la revelación de la gran novedad salvífica que ahora se ofrece al ser humano.

Pero la palabra griega *anadeixis*, que es la que se usa aquí, puede tener también —como aparece en los papiros— el significado técnico de «presentación» o «nombramiento». En este caso, la frase sería una expresión formal y solemne del ministerio público del Bautista. Cf. H. Schlier: TDNT 2, 31.

¿Se puede suponer que este v. 80 es paralelo al último episodio de las narraciones de la infancia, es decir, la manifestación de Jesús? Si es así, es extremadamente breve; tanto, que resulta críptico.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 1,59-80

Fridrichsen, A. *«Sophia», «hēlikia», «charis» (Luc 1,80; 2,40.52):* «Symbolae osloenses» 6 (1928) 36-38.

Funk, R. W., *The Wilderness:* JBL 78 (1959) 205-214.

Geyser, A. S., *The Youth of John the Baptist: A Deduction from the Break in the Parallel Account of the Lucan Infancy Story:* NovT 1 (1956) 70-75.

McCown, C. C., *The Scene of John's Ministry and Its Relation to the Purpose and Outcome of His Mission:* JBL 59 (1940) 113-131.

Bibliografía sobre el «Benedictus»

Auffret, P., *Note sur la structure littéraire de Lc i. 68-79:* NTS 24 (1977-1978) 248-258.

Bover, J. M., *«Mariae» nomen in cantico Zachariae:* VD 4 (1924) 133-134.

Bonnard, P.-E., *Le psaume 72: Ses relectures, ses traces dans l'oeuvre de Luc?:* RSR 69 (1981) 259-278.

Globe, A., *Some Doctrinal Variants in Matthew 1 and Luke 2, and the Authority of the Neutral Text:* CBQ 42 (1980) 52-72.

Gnilka, J., *Der Hymnus des Zacharias:* BZ 6 (1962) 215-238.

Jacoby, A., *«Anatole ex hypsous»:* ZNW 20 (1921) 205-214.

Kasteren, J. van, *Analecta exegetica - Luc. 1,76s.:* RB 3 (1894) 54-56.

Vanhoye, A., *Structure du «Benedictus»:* NTS 12 (1965-1966) 382-389.

Vielhauer, P., *Das «Benedictus» des Zacharias:* ZTK 49 (1952) 255-272; reproducido en sus *Aufsätze zum Neuen Testament* (Munich 1965) 28-46.

Véase, además, la bibliografía sobre los cánticos de Lucas, al final del apartado 3.

6. *NACIMIENTO DE JESUS*
(2,1-20)

1 Por aquellos días salió un decreto del emperador Augusto,
mandando hacer un censo del mundo entero. 2 Este censo
fue el primero, y tuvo lugar siendo Quirino gobernador de Si-
ria. 3 Todos tenían que ir a inscribirse, cada cual a su ciudad.
4 También José subió desde la ciudad de Nazaret, en Galilea,
a Judea, para inscribirse en la ciudad de David que se llama
Belén, porque era de la estirpe y familia de David. 5 Subió con
María, su prometida, que estaba encinta.

6 Estando allí, le llegó a María el tiempo del parto, 7 y dio
a luz a su hijo primogénito, lo envolvió en pañales, y lo acostó
en un pesebre, porque no había sitio para ellos en el albergue.

8 En las cercanías había unos pastores que vivían a la in-
temperie y, de noche, velaban sus rebaños por turno. 9 Cuan-
do el ángel del Señor se les presentó y la gloria de Dios los
envolvió de claridad, se asustaron mucho.

10 Pero el ángel les dijo:

—No temáis; mirad que os traigo una buena noticia, una
gran alegría, que lo será para todo el pueblo: 11 Hoy, en la
ciudad de David, os ha nacido un Salvador; es el Mesías, el
Señor. 12 Y esto será una señal para vosotros: Encontraréis un
niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre.

13 De pronto, en torno al ángel, apareció una legión del
ejército celestial, que alababa a Dios cantando:

14 Gloria a Dios en el alto cielo;
paz en la tierra a los hombres que él ama.

15 Cuando los ángeles se marcharon al cielo, los pastores
se decían unos a otros:

—¡Rápido! Vamos a Belén a ver eso que ha pasado y que
nos ha anunciado el Señor.

16 Llegaron corriendo y encontraron a María, a José y al
niño acostado en el pesebre. 17 Al verlo, contaron lo que les
habían dicho del niño.

18 Todos los que lo oyeron se admiraban de lo que les decían los pastores.
19 María, en cambio, conservaba todo esto, meditándolo en su interior.
20 Los pastores se volvieron a sus rebaños glorificando y alabando a Dios, porque habían visto y oído todo exactamente como se lo habían dicho.

COMENTARIO GENERAL

Es curioso que en el capítulo 2 del Evangelio según Lucas no se haga la más mínima referencia a la relación entre Jesús y Juan. Existe, ciertamente, un estrecho paralelismo entre los episodios correspondientes a ambos personajes, como el relato del nacimiento de Jesús (Lc 2,1-20) y el breve apunte sobre el nacimiento de Juan (Lc 1,57-58), o la circuncisión, imposición del nombre y manifestación de ambos niños (Lc 1,59-80; 2,21-40). Pero en todo el ciclo de Jesús no sólo no se menciona a Juan, sino que hay una nueva presentación del propio Jesús, en cuanto Mesías y Señor (Lc 2,11), como si el lector de la narración evangélica no estuviera ya familiarizado con esos títulos que ya han salido antes: el de Mesías, implícitamente en Lc 1,32-35, y el de Señor, explícitamente en Lc 1,43.

El primer episodio de la nueva serie (Lc 2,1-20) está claramente dividido en tres partes: 1) Circunstancias del nacimiento de Jesús en Belén (vv. 1-5); 2) Nacimiento de Jesús (vv. 6-7), y 3) Manifestación del recién nacido a los pastores, y reacción de diversas clases de gente ante esos acontecimientos (vv. 8-20). En realidad, esta última sección se puede dividir, a su vez, en dos apartados: *a)* Mensaje manifestativo (vv. 8-14), y *b)* Reacciones ante la manifestación (vv. 15-20).

Pero ante todo una pregunta: ¿hasta qué punto la narración de Lucas depende de materiales previos? La cuestión ha sido frecuentemente abordada por los comentaristas. Así, por ejemplo, K. L. Schmidt (*Der Rahmen der Geschichte Jesu,* Berlín 1919, 312) reconoce la claridad literaria de los vv. 1-5 frente al carácter folkló-

rico de los vv. 6-20, que poseen todos los rasgos de una tradición más primitiva. Igualmente, F. Hahn (*The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity,* Londres 1969, 259) atribuye los vv. 1-5 al «trabajo redaccional del propio Lucas»; en cuanto al comienzo de la narración primitiva, lo más probable es, en su opinión, que se haya perdido. Según Hahn, «la espléndida cosmovisión histórica» de los versículos introductorios es indudablemente lucana, aunque el dato del censo, como ocasión del viaje desde Nazaret a Belén, ya aparecía en el primitivo relato tradicional (contra la opinión de M. Dibelius, *Jungfrauensohn und Krippenkind: Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium,* pp. 55-60). Los vv. 6-7 serían también una composición de Lucas para introducir el episodio de los pastores. Por consiguiente, podríamos decir que la narración primitiva se ha conservado en los vv. 8-14.15-18.20; el v. 19, igual que el más lejano v. 51, son indudablemente de Lucas. También A. Vögtle (*Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte:* BibLeb 11, 1970, 56) se pronuncia por la existencia de un relato de tradición, pero considera los vv. 6-7 como una adaptación posterior de los vv. 11-12, que formaban parte de la narración primitiva.

Lo que acabamos de presentar no es más que una pequeña muestra de los trabajos realizados en este campo de la investigación. Todos ellos son fruto de una metodología llamada comúnmente «análisis literario», pero que, en realidad, debería llamarse «crítica de fuentes». Como todo instrumento metodológico, también éste tiene sus más y sus menos.

Personalmente, creo que este tipo de estudio peca de excesivamente conjetural, y comparto las reticencias de R. E. Brown sobre este enfoque del análisis (*El nacimiento del Mesías,* pp. 416ss). Considero los vv. 1-5 como composición lucana, por una razón muy sencilla: Lucas no tiene una idea muy precisa de la fecha exacta del censo realizado bajo Quirino, y eso tanto aquí como en el libro de los Hechos (Hch 5,37), donde lo sitúa después de la insurrección de Teudas (Hch 5,36; cf. Flavio Josefo, *Ant.* XX, 5, 1, n. 97, que data la sublevación de Teudas en tiempos del procurador romano Cuspio Fado, es decir, entre los años 44-46 d. C.).

Como elementos de la tradición prelucana se podrían enumerar los siguientes: los protagonistas, o sea, Jesús y sus padres, José y

María; el nacimiento de Jesús en Belén; la vinculación de los protagonistas con Nazaret, y la relación de un galileo con «los días del censo» (o «cuando el censo»: Hch 5,37). En cuanto a este último dato, es probable que en la comunidad primitiva circularan ciertas imprecisiones sobre el suceso; Lucas habría recogido todas esas noticias y les habría dado forma de sincronismo histórico en los actuales vv. 1-5. Sin embargo, en Mateo no hay ni la más ligera huella de esa datación; únicamente se relaciona el nacimiento de Jesús con «los tiempos del rey Herodes» (Mt 2,1), cosa que, por otra parte, también hace Lucas —aunque indirectamente— al establecer una cierta relación entre «por aquel entonces» (o «por aquellos días»: Lc 2,1) y «en tiempos de Herodes, rey del país judío» (Lc 1,5).

1. *Circunstancias del nacimiento de Jesús* (vv. 1-5)

Las circunstancias que rodean el acontecimiento son, en primer lugar, el edicto del emperador Augusto, que imponía un censo de todos los habitantes sometidos a la dominación romana, y en segundo lugar, los efectos de ese decreto, que hace que un ciudadano de Galilea, José, tenga que trasladarse con su prometida, María, desde su residencia de Nazaret a Belén, ciudad originaria de su familia.

Como intentaremos poner de manifiesto en las respectivas «notas» exegéticas, las dificultades planteadas por estos datos son múltiples. Aparte de las referencias de Lucas, no hay constancia histórica de que el emperador Augusto ordenara un censo de todos los habitantes del Imperio ni de que éstos tuvieran que ir a empadronarse en su ciudad de origen. Tampoco está documentado ningún censo bajo el mandato de Quirino, gobernador de Siria (años 6-7 d. C.), que hubiera tenido lugar en tiempos de Herodes el Grande y que hubiera afectado a los que habitaban fuera de la antigua tetrarquía de Arquelao, que, según las indicaciones de Flavio Josefo, abarcaba Judea, Samaría e Idumea (*Ant.* XVII, 11, 4, n. 319; XVII, 13, 5, n. 355), o sólo Judea (*Ant.* XVIII, 1, 1, n. 2). Si a esto añadimos la imprecisión de la referencia a «los días del censo» —o «cuando el censo» (Hch 5,37)— que Lucas pone después de la sublevación de Teudas, quedará bien claro que la

cuestión del «censo» es un recurso puramente literario para relacionar a José y María, residentes en Nazaret, con Belén, la ciudad de David. Y todo porque Lucas ha tenido acceso a una tradición —reproducida también en el Evangelio según Mateo (Mt 2)— sobre el nacimiento de Jesús en Belén de Judá. Por otra parte, Lucas está informado —lo mismo que Mateo— de que Jesús nació «en tiempos de Herodes». Pero la composición lucana de estas tradiciones se diferencia notablemente de la de Mateo; Lucas asocia el nacimiento de Jesús, de una manera bastante vaga, con un período de cierta confusión política, que tuvo algo que ver con un censo de la población.

Lucas presenta al emperador Augusto, suprema autoridad del Imperio romano, como instrumento del plan de Dios. El decreto imperial de empadronamiento va a ser la circunstancia histórica que haga que Jesús vaya a nacer precisamente en la ciudad de David. La vinculación davídica de Jesús adquiere, de este modo, su más enfática relevancia. Pero, a diferencia del Deuteroisaías, Lucas no presenta al soberano con las palabras que el Señor dirige a Ciro, emperador de Persia: «Tú eres mi pastor y cumplirás toda mi voluntad» (Is 44,28), ni le confiere la dignidad o el título de «ungido»: «Así dice el Señor a su ungido Ciro, a quien lleva de la mano» (Is 45,1). Lucas se limita a asociar el nacimiento de Jesús con el reinado del emperador Augusto (años 27 a. C.-14 d. C.), un largo período universalmente considerado como «era de paz».

Augusto logró poner término a las rivalidades personalistas que, por entonces, desangraban a la sociedad romana. Para ver cómo él mismo alardea de sus proezas, cf. *Res gestae divi Augusti,* líneas 12-45; C. K. Barrett: NTB, n. 1. Durante su mandato, el senado ordenó tres veces que se cerraran las puertas del templo de Jano, que normalmente se mantenían abiertas en tiempo de guerra. Mandó erigir y consagrar, en el Campo Marcio, un altar a la *Pax augusta,* la llamada *Ara pacis augustae,* que todavía se conserva en Roma, restaurada en fecha reciente. En el mundo mediterráneo oriental se multiplicaron las inscripciones griegas que le proclamaban «salvador» y «dios». Como dice la inscripción de Mira: *sōtera tou sympantos kosmou* (= «salvador del universo mundo»). Cf. V. Ehrenberg/A. H. M. Jones, *Documents Illustrating the Reigns of Augustus and Tiberius* (Oxford 1949) n. 72. Y la

inscripción de Priene festeja el cumpleaños del emperador (26 de septiembre) con estas palabras: «(el cumpleaños) del dios señala el comienzo de las buenas noticias que, a través de él, van a llenar el mundo». Cf. W. Dittenberger: OGIS, 2, n. 458.

En las circunstancias en que escribe Lucas, es decir, en una época en la que el Imperio ya está consolidado, relacionar el nacimiento de Jesús con el primero de los emperadores sugiere que el verdadero artífice de la paz y de la salvación del mundo es un niño que nació en la ciudad de David y cuyo nacimiento fue proclamado por mensajeros celestes. Por otra parte, la conexión entre el acontecimiento de Belén y el censo de todos los súbditos del emperador da un relieve marcadamente universal a ese nacimiento. Las circunstancias más bien modestas que acompañan el nacimiento de Jesús contrastan ostensiblemente con la majestuosidad y el prestigio del que era aclamado por el Imperio entero como su salvador.

Por otra parte, el nacimiento de Jesús precisamente en la ciudad de David confiere al hecho un tinte decididamente judío; pero un hecho que, al mismo tiempo, rebasa las fronteras del judaísmo para encuadrarse en la propia historia de Roma. Ese niño que nace bajo la *Pax augusta* llegará a ser proclamado un día «el Rey, el que viene en nombre del Señor», y recibido con vítores y aclamaciones de: «¡Paz en el cielo! ¡Gloria en las alturas!» (Lc 19,38).

2. *Nacimiento de Jesús* (vv. 6-7)

El relato del nacimiento no ocupa más que dos versículos. El acusado paralelismo con el nacimiento de Juan (Lc 1,57-58) es evidente. La caracterización del niño se reduce a un único dato: «(María) dio a luz a su *hijo primogénito*» (Lc 2,7); con esa descripción tan simple queda preparado el episodio siguiente: la manifestación de Jesús (cf. Lc 2,23). Véase la «nota» exegética al v. 7, para el sentido y relevancia de esta calificación como «primogénito».

Los detalles que vienen a continuación son, sin duda, más importantes, no sólo porque van a constituir el signo que se da a los pastores, sino también por su carácter profundamente simbólico; son todo un poema cargado de alusiones veterotestamentarias. Ese niño «envuelto en pañales» es como el rey sabio, Salomón, que describe así su propio nacimiento: «Al nacer, también yo respiré

aire común, y al caer en la tierra que todos pisan estrené mi voz llorando, igual que todos; me criaron con mimo, entre pañales» (Sab 7,3-5). Jesús, acostado «en un pesebre», evoca el texto de Is 1,3: «Conoce el buey a su amo y el asno el pesebre del dueño». Además de que ésta va a ser la señal para los pastores: encontrarán al niño «en un pesebre», símbolo del sustento con que Dios mantiene a Israel. La referencia al «albergue» puede encerrar una alusión a Jr 14,8: «¿Por qué te portas como forastero en el país, como caminante que se dirige a un albergue *(katalyma)* para pernoctar?». El simbolismo es claro; Jesús nace en la ciudad de David, pero no en el albergue, como si se tratara de un forastero, sino en un pesebre, que es donde el Señor da alimento al pueblo de Israel. Como Salomón, el más célebre de los hijos de David, también Jesús nace entre pañales, signo de su condición real y, al mismo tiempo, de su naturaleza humana. Para una reflexión ulterior, cf. C. H. Giblin, *Reflections on the Sign of the Manger:* CBQ 29 (1967) 87-101.

De todos modos, los detalles con que se describe en Lucas el nacimiento de Jesús contrastan con las expectativas mesiánicas de la época, que concebían al descendiente de David como una figura política o guerrera, que había de «restaurar el reino para Israel» (Hch 1,6).

3. *Manifestación de Jesús* (vv. 8-20)

Como ya indicábamos al comienzo, esta sección puede subdividirse en dos apartados: *a)* Mensaje manifestativo (vv. 8-14), y *b)* Reacciones ante la manifestación (vv. 15-20).

a) Mensaje manifestativo (vv. 8-14)

La manifestación propiamente dicha (vv. 8-14) consta de un mensaje celeste (vv. 8-12) y de un breve cántico de los mensajeros (versículos 13-14).

Ante todo, ¿por qué el primer anuncio oficial del nacimiento de Jesús va dirigido a unos pastores? En la literatura del antiguo Oriente —incluido el Antiguo Testamento (cf. 2 Sm 5,2)— y en la literatura clásica grecolatina era frecuente atribuir el título de «pastor» al máximo dirigente político y a veces al supremo jefe militar. Naturalmente, la narración de Lucas no lo emplea en este

sentido. Aquí, «pastores» significa literalmente «pastores». R. Bultmann (HST, 298-299) piensa que la introducción de estos personajes en el relato se debe a influjos de la poesía bucólica helenística, donde los pastores aparecen frecuentemente como símbolo de la humanidad ideal. Por otra parte, como indica J. M. Creed (*The Gospel according to St. Luke,* p. 31), en muchos relatos sobre el nacimiento de figuras famosas —p. ej., Ciro, Rómulo y Remo, Mitra— se hace mención de los pastores. Pero sinceramente es difícil ver una conexión entre esa clase de poemas o de narraciones y el relato de Lucas, a no ser la referencia genérica al tema pastoril.

Según J. Jeremias (TDNT 6, 491), los pastores entran en el relato por una razón bien lógica: «Obviamente se trata de los dueños de aquel establo; por eso no hay que darles muchas explicaciones para que entiendan que precisamente en un pesebre es donde encontrarán la señal que Dios les envía (2,12)». No se puede negar que es una explicación posible; pero, qué duda cabe, va más allá del texto.

Con toda probabilidad, casi con absoluta certeza, se puede decir que la presencia de los pastores en la narración de Lucas se debe a que el nacimiento de Jesús se había relacionado con Belén, la ciudad de David. La primera vez que encontramos a un muchacho, llamado David, cuidando las ovejas de su padre, Jesé, es en 1 Sm 16,11. Todo el capítulo siguiente está lleno de referencias a su actividad de pastor (1 Sm 17,14-15.20.28.34). Pero hay que notar especialmente el cuento que le echa a sus hazañas de haber matado osos y leones por salvar a una oveja (1 Sm 17,34-35); por tanto, «ese filisteo incircunciso será uno más» (1 Sm 17,36). Por otra parte, Miq 5,1 presenta a Belén como una aldea de donde Dios va a sacar «al que ha de ser el jefe de Israel» —igual que David—, por insignificante que sea su lugar de origen. El Evangelio según Mateo —y en circunstancias semejantes a Lucas— cita precisamente ese oráculo de Miqueas, aunque añade una coletilla tomada de 2 Sm 5,2, que transforma al «jefe» en «pastor» (Mt 2,6). Sin embargo, Lucas, aunque indudablemente conoce el texto, no hace la más mínima alusión al profeta. Y eso que no es extraño que se le ocurriera pensar en esa cita, al presentar a Jesús como Jefe y Salvador del pueblo y nacido precisamente en una aldea de pastores.

Esto es lo único que, por mi parte, me atrevo a proponer sobre el trasfondo veterotestamentario del tema de los pastores en la narración lucana del nacimiento.

Algunos comentaristas, como J. M. Creed (*The Gospel according to St. Luke,* pp. 31-32) y R. E. Brown (*El nacimiento del Mesías,* pp. 426ss), creen que otra de las ideas que influyeron en la composición de Lucas fue la referencia a la «Torre del rebaño» (*migdal ʿeder),* que se menciona en Gn 35,21 y Miq 4,8. También podría haber tenido noticia de una tradición conservada en el comentario a Gn 35,21 del Targum Pseudo-Jonatán, donde se dice que «el Rey Mesías se manifestará al final de los tiempos desde la Torre del rebaño». Pero esto no parece probable, por las razones siguientes:

a) Del texto de Gn 35,21 se desprende con absoluta claridad que Torre del rebaño estaba a cierta distancia de Belén.

b) El oráculo de Miq 4,8 pone en estrecho paralelismo —incluso, como apuesto— «Torre del rebaño» y «colina de Sión», es decir, Jerusalén.

c) La datación del Targum Pseudo-Jonatán, en su redacción definitiva, hay que situarla aproximadamente en el s. VII d. C. En efecto, algunos datos de ese targum son inexplicables en una fecha más temprana. Por ejemplo, la mención de la mujer de Mahoma (*ʿAdîšaʾ*) y de su hija (*Faṭîmaʾ*) en el comentario a Gn 21,21; la referencia a «Constantinopla» en su comentario a Nm 24,19; la doble mención de Roma y Constantinopla a propósito de Nm 24,24; la interpretación de las seis lonas del santuario, en Éx 26,9, como los seis tratados de la Misná. Defender, como hace J. Bowker (*The Targums and Rabbinic Literature,* Cambridge 1969, 26) que el targum «se apoya en una tradición que se remonta a época precristiana», obedece, pura y llanamente, a una desbocada imaginación. Este supuesto es únicamente válido para tradiciones literarias cuya dependencia de fuentes anteriores al cristianismo pueda ser demostrable y para algunos escritores contemporáneos como Filón o Flavio Josefo. Para el Targum Pseudo-Jonatán no disponemos de tales elementos de juicio.

d) Desde luego no es absolutamente imposible que Lucas haya transferido Migdal Eder (= «Torre del rebaño»: Miq 4,8)

de Jerusalén a Belén; pero, de hecho, todo es puramente conjetural y no basta para justificarlo la transposición del calificativo «ciudad de David», que pasa de Jerusalén a Belén.

Las tradiciones del Antiguo Testamento ofrecen suficientes datos para relacionar a Belén con la figura de David y explicar de este modo la presencia de los pastores en la escena del nacimiento de Jesús.

Para completar este aspecto relacionado con los pastores sería conveniente añadir una última reflexión. En primer lugar no cabe considerarlos como expresión figurativa de los pecadores, a los que el mensajero celeste anuncia la palabra de salvación (hay que notar que la tradición rabínica posterior los tacha frecuentemente de ladrones; cf. Str.-B., 2, 113-114). Por otra parte, tampoco son un símbolo de los «pobres», ya que la indicación de Lucas en el v. 8: «velando *sus* rebaños», parece implicar que son dueños de las ovejas. Lo más probable es que representen ya en los relatos de la infancia una de las constantes de la narración de Lucas, es decir, su predilección por los más postergados de la sociedad; cf. Lc 1,38.52.

El mensaje celeste (vv. 9-12).

Los vv. 9-12 contienen el mensaje propiamente dicho. Como en los precedentes anuncios de nacimiento —tanto en el caso de Juan como en el de Jesús— también aquí se pueden determinar cuatro de los cinco elementos fijos que constituyen el género narrativo «anuncio» (cf. *supra,* pp. 65s); falta únicamente la «objeción». Por lo demás, tenemos:

a) Aparición del ángel del Señor (v. 9a).
b) Reacción de susto por parte de los pastores (v. 9b).
c) Mensaje celeste (vv. 10-11; incluso con la fórmula: «No temáis»).
d) Señal que infunde confianza (v. 12).

El mensaje comunicado a los pastores contrasta con el edicto del emperador Augusto comunicado a todo el Imperio. El núcleo de la comunicación es bien sencillo: según el plan de Dios, acaba de nacer un niño que va a ser el Salvador de la humanidad, el Mesías, el Señor. Ese niño que nace en plena *Pax augusta* y en la ciudad de David será la verdadera fuente de alegría no sólo para los pastores, sino también para todo el pueblo.

Los tres títulos cristológicos que aquí se aplican a Jesús provienen originariamente de las profesiones de fe vinculadas a la resurrección. Lucas los retrotrae a los mismos comienzos de la existencia terrena del recién nacido; pero, por el testimonio de Flp 3,20, sabemos que los tres títulos ya se aplicaban a Jesús en la tradición prelucana. «Mesías» y «Señor» son títulos que provienen de la proclamación primitiva del kerigma, y su origen hay que atribuirlo a la comunidad judeocristiana de Palestina. En cuanto a la procedencia exclusivamente judeocristiana del título de «Salvador», hay sus más y sus menos entre los comentaristas.

El cántico de los mensajeros (vv. 13-13).

Apenas terminado el anuncio a los pastores, una legión del ejército celestial se une al mensajero, y todos a coro entonan un himno de alabanza, porque ha nacido un Salvador. La alabanza se materializa en un breve cántico, insertado en este momento de la narración. Como sugiere R. E. Brown (*El nacimiento del Mesías,* p. 445), es posible que el cántico —igual que el *Magnificat* y el *Benedictus*— fuera añadido posteriormente, una vez terminada la redacción de las narraciones de la infancia. Siempre según Brown (*op. cit.,* p. 446), la composición original del himno habría que atribuirla a los círculos judeocristianos de los Anawim. No niego que eso sea posible; pero, dada la semejanza entre este cántico y el eco de las aclamaciones que corean la entrada de Jesús en Jerusalén (Lc 19, 38), me inclino más bien a considerarlo como una composición del propio Lucas.

Al oír el coro celeste, el lector se siente invitado a proclamar, él también, la gloria de Dios, porque el nacimiento de ese niño es la gran efusión de paz sobre todos los predilectos del Señor. Y esa paz es la fuente de una alegría que ha de inundar a todo el pueblo.

b) *Reacciones ante la manifestación* (vv. 15-20)

El mensaje celeste, al proclamar el nacimiento de un niño que es el Salvador, el Mesías, el Señor, provoca una serie de reacciones en cadena: primero en los pastores, luego en los que oyeron lo que decían los pastores y finalmente en la propia madre del niño, en María. Esto es lo que recoge Lucas en los vv. 15-20.

Reacción de los pastores.

Lo primero que se les ocurre es comprobar la veracidad del mensaje. Por eso van a toda prisa a ver qué ha pasado. Y lo ven; encuentran al niño en el pesebre y en compañía de sus padres.

No hay que pensar que esos pastores pudieran haber sido algunos de los «testigos oculares» consultados por Lucas, años más tarde, para recabar información sobre los acontecimientos de Belén. La función de estos personajes es exclusivamente paradigmática, es decir, son la personificación de una actitud de espontánea credulidad ante el mensaje que se les acaba de transmitir. Ejemplos como éste de una fe sencilla y abierta abundan en la narración evangélica según Lucas.

Y poniendo punto final a todo el episodio, que no deja de reseñar otras reacciones ante lo sucedido, los pastores se pierden en la oscuridad de la noche. Pero el silencio de la vuelta queda roto por sus alabanzas; lo que han visto y oído corresponde a lo que les habían dicho. Todo era verdad.

Reacción de la gente.

La experiencia de los pastores es necesariamente comunicativa. Y al irse divulgando lo sucedido va cundiendo una sensación de sorpresa y de maravilla entre los que se enteran de un hecho tan extraordinario. Compárese esta reacción con la reseñada en Lc 1,66.

Reacción de María.

La actitud de la madre se repliega hacia su interior; guarda sus experiencias y las medita en su espíritu. Como intentaremos explicar en la correspondiente «nota» exegética (Lc 2,19), la intención de Lucas es presentarnos a María en su esfuerzo por comprender el significado de lo que ella misma ha vivido y de lo que le han contado los pastores.

El hecho de que esa misma indicación de Lucas vuelva a aparecer —como «estribillo»— en Lc 2,51 es un indicio claro de que María no había comprendido las profundas implicaciones del acontecimiento. Como ya indicábamos en el episodio de la visitación, la característica fundamental de la personalidad de María, según Lucas, es su gran fe; no es sólo «la que ha creído» (Lc 1,45), sino «la que escucha la palabra de Dios y la pone en práctica» (Lc 8,21)

y la que ora con toda la comunidad en espera de la venida del Espíritu (Hch 1,14). El encuentro con los pastores le reveló que su hijo es el «Salvador». Pero ¿comprendió realmente el significado profundo de ese título? No es bueno excederse, a la hora de interpretar la presentación lucana de María, porque, de hecho, un poco más adelante (Lc 2,50), volverá a hablar de su falta de comprensión.

Hay que insistir una vez más. No se pueden leer las narraciones de la infancia como si se tratara del estrato I de la tradición evangélica, según indicamos en el prólogo al tomo I de este comentario, p. 17, es decir, como si el texto fuera una transcripción de los pensamientos que en aquella situación concreta cruzaban la mente de María. Para entender bien esta frase habrá que colocarla sobre el fondo de la indicación de Mc 3,21, donde se dice que «sus parientes» —en griego: *hoi par' autō* (= «los suyos», «su familia»)— fueron a llevarse a Jesús porque creían que estaba loco, y a continuación, en Mc 3,31, se habla de «su madre» y de «sus hermanos», o sea, los miembros de su familia. Por tanto, habrá que reconocer que, a pesar de todas sus cavilaciones, María necesitó su tiempo para llegar a comprender la personalidad trascendente de su hijo. Lucas no emplea los términos de Marcos; por eso el lector de su evangelio deberá cuidarse de sacar consecuencias apresuradas.

Es totalmente improcedente querer buscar en esta reflexión de Lucas el más mínimo atisbo de unas posibles «memorias» de María, conservadas en el seno de su familia y difundidas luego en la comunidad cristiana, que hubieran proporcionado a Lucas una cierta base para sus narraciones. La existencia de esas «memorias» carece de todo fundamento, aunque ha habido comentaristas que han sugerido esa posibilidad. Por ejemplo, E. Osty, en sus notas al Evangelio según Lucas —en *La Sainte Bible* (= Biblia de Jerusalén) 39—, al comentar Lc 2,19, se pregunta: «¿No será esto un modo elegante de decir que Lucas cita una confidencia de María?» También A. Plummer (*A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke*, p. 60) cierra su explicación del participio *symballousa* (= «meditando») con una pregunta semejante: «¿Quién podría habérselo comunicado a Lucas?» Pero el hecho es que todas esas conjeturas no explican, en realidad, el texto.

La reacción de María ante lo sucedido es algo que queda en su intimidad. No como los pastores, que se van alabando a Dios y di-

fundiendo la noticia, ni como la gente, que se maravilla de lo que cuentan los pastores. Su actitud ante los acontecimientos, su meditación interior, corresponde a su personalidad de «creyente», de «esclava del Señor».

Conclusión del episodio

El plano final, como en episodios precedentes, se centra en la desaparición de los personajes; es decir, lo que antes hemos calificado como «estribillo A» en el apartado 1. Los pastores se vuelven a sus rebaños, mientras resuena en sus alabanzas un eco lejano del cántico de los mensajeros.

NOTAS EXEGETICAS

v. 1. *Por aquellos días*

Véase la «nota» exegética a Lc 1,39. La referencia incluye toda una serie de indicaciones temporales; desde la primera datación —«en tiempos de Herodes, rey del país judío» (Lc 1,5)— hasta la secuencia exacta de los «meses» que van jalonando cada uno de los episodios: el aislamiento de Isabel durante «cinco meses» (Lc 1,24); el anuncio del nacimiento de Jesús, «al sexto mes» (Lc 1,26), y la referencia al «sexto mes» de la gestación de Isabel (Lc 1,36); los «tres meses» que pasó María en casa de sus familiares (Lc 1,56). Lo único que no se menciona expresamente son los últimos seis meses de la gestación de María. Toda esa profusión de datos nos da un período de unos quince meses entre el nacimiento de Jesús y el anuncio de la concepción de Juan, explícitamente relacionada con «los tiempos de Herodes» (Lc 1,5).

Por consiguiente, a pesar de su vaguedad, la frase «por aquellos días» pone el nacimiento de Jesús durante el reinado de Herodes. Otra cosa son las dificultades que plantea esa datación. Pero para esa problemática véase la «nota» al v. 2. Cf. igualmente Lc 3,1.23.

Salió un decreto

La traducción literal —«Y sucedió por aquellos días (que) salió un decreto»— revela una vez más la construcción griega subyacente. La fórmula es, en este caso: *kai egeneto* seguido de verbo en indicativo y sin la conjunción *kai* (cf. tomo I, pp. 198ss).

En griego clásico, *dogma* —derivado de *dokein* (= «parecer»)— significaba primariamente: «opinión», es decir, «lo que parece»; sólo en sentido amplio llegó a significar «noción» filosófica. Ya en época romana, el concepto había evolucionado considerablemente hasta convertirse en término técnico, con el significado de «edicto público», «decreto», «ordenanza»; en este sentido se aplica de una manera especial a los decretos del senado romano (= *senatus consultus).* En nuestro texto, lo mismo que en Hch 17,7, se refiere a un edicto del emperador. También lo emplea en este sentido el historiador Flavio Josefo *(Bell.* I, 20, 3, n. 393), y lo mismo pasa con los papiros (por ejemplo, PFayum, 20, 22). En época muy posterior, la especulación teológica dio a esta palabra un nuevo sentido técnico, basándose en el significado de *dogma* en Hch 16,4, donde se alude a las «decisiones» tomadas por los apóstoles y ancianos en el concilio de Jerusalén.

El emperador Augusto

El emperador que en aquella época ocupaba el trono de Roma había nacido el 23 de septiembre del año 73 a. C. Su verdadero nombre era Cayo Octavio. El día del asesinato de Julio César, idus de marzo del año 44, Augusto se encontraba en España. Un tío abuelo suyo le había hecho heredero de todos sus bienes, y en el año 43 le adoptó como hijo, con el nombre de Cayo Julio César Octaviano.

El triunvirato que se constituyó para gobernar los territorios anexionados por Roma incluía a Octaviano, junto con Marco Antonio y M. Lépido. El mandato de los triunviros empezó el 27 de noviembre del año 43 a. C. El 1 de enero del 42, César fue divinizado, y Octaviano recibió el título de *divi filius.* La caída de Lépido se produjo el año 36. Entonces se entabló una contienda entre los dos miembros restantes del triunvirato, que terminó con la victoria de Octaviano sobre Marco Antonio y Cleopatra en la batalla de Accio (año 31). Ese mismo año, Octaviano fue proclamado cónsul, y al año siguiente (30) se apoderó de Egipto. Para muchos historiadores, esa fecha marca el comienzo de su reinado efectivo como único soberano de todo el Imperio. Hasta el año 29 no fue ratificado como *imperator,* aunque ya había conseguido el título con anterioridad. Sólo el 16 de enero del 27 el senado le concedió el título de *Augustus,* reconociendo así su responsabilidad suprema en la restaurada «república». Ésta es la fecha en la que se fija normalmente el comienzo del reinado del emperador César Augusto.

La denominación *Augustus* era un simple título, que se pretendía que ostentaran todos los emperadores siguientes; Vitelio (año 69 d. C.) fue el único que no llevó ese título. La forma que utiliza Lucas, *Augoustos,* es una simple transcripción griega de la denominación latina,

e interpreta el título como nombre propio del emperador, que es lo que llegó a ser realmente, pasado algún tiempo. La traducción griega más habitual del título *Augustus* era el término *Sebastos* (cf. Hch 25, 21.25).

El emperador murió el año 14 d. C. Su sucesor fue su hijastro Tiberio, que reinó desde el año 14 al 37. En Lc 3,1 encontraremos una mención explícita de Tiberio.

Hacer un censo

Así traducimos el verbo griego *apographesthai* (= «registrar[se]», «inscribir[se]») y el sustantivo *apographē* (v. 2), por ser términos técnicos equivalentes al *census* latino (cf. BDF, n. 5.3).

La forma *oikoumenē* era originariamente un participio —derivado de *oikein* (= «habitar»)— que acompañaba al sustantivo *gē* (=«tierra»), casi siempre implícito. De ahí pasó a emplearse como adjetivo sustantivado —«la (tierra) habitada»—, que, en los documentos oficiales, en las inscripciones y en la retórica forense equivalía —naturalmente, con sentido hiperbólico— al Imperio romano. Cf. Hch 11,28; O. Michel: TDNT 5, 157. Por ejemplo, hay ciertas inscripciones en las que Nerón recibe los títulos de «salvador y bienhechor de toda la (tierra) habitada» (cf. W. Dittenberger: OGIS, n. 668.5; cf. nn. 666.3 y 669.10; POxyr 7.1021, 5). La designación comprendía Italia y las provincias. No hay datos de que *oikoumenē* se refiriera únicamente a estas últimas, con exclusión de Italia, y mucho menos de que se limitara al territorio de Palestina, para cuya designación emplea Lucas *pasa hē gē* (= «todo el país»: Lc 4,25).

En cuanto al censo, baste indicar que, fuera de esta afirmación de Lucas —y de sucesivos escritores, tanto cristianos como paganos, que dependen de su testimonio— no hay ningún documento de la Antigüedad que mencione un censo de proporciones universales ordenado por el emperador Augusto. Por otra parte, ningún historiador romano habla de un empadronamiento de este tipo durante el reinado de Herodes el Grande (años 37-34 a. C.).

Lo que sí es cierto es que durante los largos años que Augusto llevó las riendas del Imperio se llevaron a cabo diversos alistamientos demográficos. Eran de dos clases: *a)* censo de los «ciudadanos romanos», tanto en Italia como en provincias, y *b)* censo de los habitantes de cada provincia, es decir, de los *incolae,* los que no tenían título de *cives romanus.* El censo de los «ciudadanos romanos» se llamaba *census populi* (en griego: *apotimēsis tou dēmou)* y se hacía con la finalidad de recaudar los impuestos o exigir el servicio militar. Normalmente requería una «declaración» *(apographē)* y una «valoración de las propieda-

des» *(timēsis)*. Sabemos que este tipo de censo se llevó a cabo en los años 28 a. C., 8 a. C. y 14 d. C. (cf. *Res gestae divi Augusti*, n. 8; Suetonio, *Aug.*, 27, 5). El censo de los habitantes de las provincias *(incolae)* se llamaba simplemente *apographē* —precisamente la palabra que utiliza Lucas en el v. 2—, pero es muy difícil que se hiciera a escala universal. De hecho, se llevaba a cabo en provincias concretas y según las condiciones de cada demarcación. Por ejemplo, en Egipto se hizo un censo de la provincia cada catorce años, desde el año 33/34 d. C. hasta el 257/258 (cf. POxyr 2, 254, 255 y 256); en las Galias se censó la población los años 27 a. C., 12 a. C. y 14-16 d. C.; y consta que en Lusitania, Hispania y Iudaea se realizaron también esta clase de empadronamientos. En las provincias «imperiales» —es decir, las que no dependían del senado, sino directamente del emperador, que era el que nombraba personalmente a sus representantes—, los delegados, gobernadores y procuradores gozaban de autoridad imperial para efectuar el censo de la propia demarcación. Y Siria era una de esas provincias.

Todo esto nos da pie para suponer que Lucas, como habitante de una provincia del Imperio romano —y si mi opinión es correcta, *incola* en su Siria natal—, estaba al corriente de los distintos censos —de una y otra clase— que se habían llevado a cabo en tiempos del emperador Augusto. Así que aprovechó esas circunstancias históricas para encuadrar su narración, cediendo a un deseo íntimo de situar el nacimiento de Jesús durante el reinado de dos grandes figuras: Augusto, emperador de Roma, y Herodes el Grande, rey del país judío.

v. 2. *Este censo fue el primero*

En realidad, también podría traducirse: «éste fue el primer censo». La construcción *hautē apographē prōtē egeneto* es bastante áspera en griego, y crea problemas para interpretar la frase de genitivo que viene a continuación. Un buen número de manuscritos —C y la tradición textual «koiné», es decir, no precisamente los más representativos— introducen un artículo definido entre las dos primeras palabras, con lo que se clarifica el significado de la frase: «este censo fue el primero». La adición no es necesaria, ya que la frase original —sin artículo— puede traducirse de las dos maneras: «este censo fue el primero» o «éste fue el primer censo». Lo que la frase quiere decir es que se trata de la primera vez que se hizo un censo en Judea.

A la muerte de Herodes (año 4 a. C.), y siguiendo las instrucciones de su testamento, se dividieron sus dominios entre tres de sus hijos. Arquelao (años 4 a. C.-6 d. C.) quedó constituido etnarca de Judea, Samaría e Idumea; Herodes Antipas (años 4 a. C.-39 d. C.), tetrarca de

Galilea y Perea, y Filipo (años 4 a. C.-34 d. C.), tetrarca de Auranítida, Batanea, Gaulanitida, Paneas y Traconítida (regiones nordorientales, fundamentalmente al este del río Jordán). El año 6 d. C., Arquelao fue destituido y exiliado a Vienne, en el sur de las Galias; su tetrarquía pasó a ser territorio romano, en dependencia directa del representante imperial para la provincia de Siria (cf. Flavio Josefo, *Ant.* XVII, 11, 4, n. 319; XVII, 13, 5, n. 355). Por esas fechas se dio orden de hacer un censo en Judea, que debía incluir la liquidación y la tasación de todo el patrimonio de Arquelao (cf. Flavio Josefo, *Ant.* XVIII, 1, 1, nn. 1-10). Lucas conocía este suceso, ya que hace referencia a él en Hch 5,37 (cf. Flavio Josefo, *Ant.* XVIII, 1, 6, n. 23).

Pero la dificultad está en que Lucas, al hablar del censo en el versículo que estamos estudiando, dice que fue «el primero» y lo relaciona con el período de Quirino como delegado imperial en la provincia de Siria; éste es su punto de referencia para datar el nacimiento de Jesús. Pues bien, si Lucas se refiere al censo que se llevó a cabo en tiempos de Quirino, Jesús no pudo nacer —ya lo explicaremos más adelante— «en tiempos de Herodes, rey del país judío».

Se han propuesto varias soluciones a esta dificultad; las examinaremos a medida que vayamos avanzando en el análisis del texto. Pero hay una de esas propuestas que afecta directamente a las cuatro primeras palabras de este v. 2.

En griego helenístico, y en el del Nuevo Testamento, el adjetivo *prōtos* (= primero») se emplea a veces en lugar de *proteros* (= «anterior», «precedente»), es decir, con significado comparativo (cf. Hch 1,1; Jn 1,15.30; 15,18). Como en aquella época había decaído sensiblemente el uso del comparativo, se recurría a otras formas para expresarlo (cf. BDF, nn. 244-245). Pues bien, dando ese significado al adjetivo *prōtē,* el genitivo siguiente podría depender de él; lo que daría esta traducción: «Este censo tuvo lugar antes de que Quirino fuera gobernador de Siria», o también: «Este censo tuvo lugar antes (del) de Quirino, gobernador de Siria», omitiendo elípticamente el término de la comparación, como en Jn 5,36; 1 Cor 1,25. Parece que esta interpretación se propuso por primera vez en el siglo XVII, pero el que la hizo suya fue M.-J. Lagrange *(Évangile selon Saint Luc,* p. 67; *Où en est la question du recensement de Quirinius?:* RB 8, 1911, 60-84); recientemente ha sido apoyada por un gramatólogo de la altura de N. Turner *(Grammatical Insights into the New Testament,* pp. 23-24). Lo que se quiere decir con esto es que Lucas hace referencia a un empadronamiento anterior al famoso censo de Quirino (años 6-7 d. C.).

No cabe duda que el adjetivo *prōtē* puede tener sentido comparativo; hay textos que lo demuestran. Pero la frase siguiente es un geni-

tivo absoluto, ya que empieza por participio. Si Lucas hubiera escrito: *hēgemonos tēs Syrias Kyrēniou* (= «del gobernador de Siria, Quirino»), entonces sí que sería posible. Pero el empleo del participio y el orden sintagmático de las palabras son nefastos para esa interpretación. Obviamente, se trata de una solución a la desesperada, para salvar la historicidad del dato. Lagrange es, en realidad, más papista que el papa.

Siendo Quirino gobernador de Siria

El genitivo absoluto empieza por el participio *hēgemoneuontos* (=«siendo gobernador», «durante el gobierno de»). En los escritores de la época, el término *hēgemōn* —y sus derivados— tiene un sentido técnico, que hace referencia al «delegado» del emperador en determinadas provincias del Imperio. Pero también se usa en un sentido más amplio —«dirigente», «procurador», «jefe»—, que es el que aparece en Lc 3,1 y en otros muchos pasajes del Nuevo Testamento, así como en los papiros griegos procedentes de Egipto (véase la «nota» exegética a Lc 3,1; cf. MM, 276-277). Probablemente, el verbo *hēgemoneuein* tiene aquí este significado genérico, aunque Quirino era técnicamente *legatus* en una provincia imperial, es decir, «delegado» personal de Augusto e independiente del senado romano. También el historiador Flavio Josefo emplea el término *hēgemōn* en este sentido (*Ant.* XVIII, 4, 2, n. 88).

La trayectoria política de Publio Sulpicio Quirino es suficientemente conocida como para no poder atribuirle la realización de dos censos en Judea ni para datar el comienzo de sus funciones de delegado imperial en Siria durante cualquier otro período que no sean los años 6-7 d. C.; lo único que no sabemos con seguridad es la duración exacta de su cargo.

Publio Sulpicio Quirino había nacido en la localidad de Lanuvio, un pueblo de los Montes Albanos, situado en la parte meridional del Lacio. El año 12 a. C. (año 742 de la fundación de Roma), es decir, en plena época de Augusto, fue proclamado cónsul de la ciudad de Roma, en compañía de C. Valgio Rufo (cf. H. Dessau: ILS, nn. 3004, 6095 y 8150). El historiador romano Tácito, en sus *Annales,* 3, 48, le describe como un soldado intrépido y un oficial disciplinado que luchó con éxito en Cilicia, región sur de la provincia romana de Galacia, contra los bandoleros homonadenses, lo que le valió ser recibido en triunfo en el Capitolio. Estrabón, por su parte (*Geografía,* 12.6, 5), cuenta que, después de haberles cortado toda posibilidad de avituallamiento, logró hacer prisioneros a cuatro mil de ellos y los deportó a las regiones circunvecinas; en toda la comarca no quedó un solo joven homonadense. Esta campaña tuvo lugar después de su período de cónsul; pero no sabemos ni la fecha exacta ni la graduación militar que en aquella época

ostentaba el protagonista. Pudo haber sido entre los años 11-6 a. C., como piensa T. Mommsen, pero lo más probable es que tuviese lugar hacia los años 5-3 a. C. Se supone que, por esas fechas, estuvo en Galacia desempeñando algún cargo oficial. Después del año 4 a. C., Augusto le nombró «asesor» *(rector)* de Cayo César, hijo adoptivo del emperador. Con el tiempo, Cayo César obtuvo poderes de procónsul y ejerció el cargo de virrey de las provincias orientales, entre las que se contaba Siria (años 1 a. C.-4 d. C.). Quirino desempeñó sus funciones de asesor especialmente durante el período en que Cayo César estuvo al frente de la provincia romana de Armenia.

Cuando Augusto anexionó a la provincia romana de Siria los territorios de la tetrarquía de Arquelao, es decir, Judea, Samaría e Idumea (cf. Flavio Josefo, *Bell.* II, 8, 1, n. 177; II, 9, 1, nn. 167-168), Quirino fue comisionado por el emperador como *legatus* (= «emisario», «delegado») para realizar un censo de los recursos públicos de Siria y vender los bienes patrimoniales de Arquelao en Palestina (cf. Flavio Josefo, *Ant.* XVII, 18, 5, n. 355; XVIII, 1, 1, nn. 1-2; XVIII, 2, 1, n. 26). Otro dato que nos proporciona Flavio Josefo es el envío de Coponio como procurador de Judea y la indicación de que el censo tuvo lugar treinta y siete años después de la batalla de Accio (2 de septiembre del año 31 a. C.), en la que Augusto había derrotado a Marco Antonio. Por consiguiente, el censo de Quirino se llevó a cabo por los años 6-7 después de Cristo, una vez que Judea había quedado anexionada a la provincia de Siria y Arquelao había sido exiliado a Vienne, en el sur de las Galias (año 6 d. C.). Flavio Josefo no hace la más mínima alusión a un censo que hubieran hecho los romanos en Judea en una época anterior; como tampoco dice absolutamente nada sobre una precedente estancia de Quirino en Siria en funciones de «delegado» imperial. El censo mencionado por Lucas en Hch 5,37 tiene que ser el que se efectuó en los años 6-7 d. C., y que provocó una insurrección de los judíos capitaneada por Judas el Galileo. Cf., para más detalles, Flavio Josefo, *Bell.* VII, 8, 1, n. 253. Quirino murió en Roma el año 21 d. C. (Tácito, *Annales,* 3, 48).

El nombre de Quirino aparece mencionado en dos inscripciones latinas. Una de ellas confirma su calidad de «delegado» en Siria *(legato Caesaris Syriae* = «delegado del emperador en Siria») y hace referencia al censo que se llevó a cabo en esa provincia bajo su mandato *(idem iussu Quirini censum egi Apamenae...* = «yo mismo, por mandato de Quirino, hice un censo en la región de Apamea...»). La otra inscripción le presenta en Antioquía de Pisidia como «plenipotenciario» o *duovir,* título honorífico que se le había otorgado, bien durante su campaña contra los homonadenses o bien durante su estancia en la región, en

compañía de Cayo César y en calidad de asesor personal del príncipe (cf. H. Dessau: ILS, n. 2683, nn. 9502-9503).

Una inscripción fragmentaria descubierta en Tivoli, y que se conserva actualmente en los museos vaticanos *(lapis* o *titulus tiburtinus)*, menciona a un cierto gobernador de Siria (cf. H. Dessau: ILS, n. 918). Se ha pensado que pudiera referirse a Quirino, pero resulta que falta la primera parte del texto, que, sin duda, contenía el nombre del personaje. No hay ningún dato que permita relacionarla con Quirino; de hecho, se ha atribuido también a otras personalidades, como M. Plautio Silvano, procónsul de la provincia de Asia (cf. E. Groag, *P. Sulpicius Quirinius,* en PW, 2.ª serie, 4/A1, 822-843), o L. Calpurnio Pisón, delegado del emperador en la provincia de Galacia (cf. R. Syme, *Roman Revolution,* Oxford 1939, 298, n. 8).

Pero todavía hay algunos que aducen esa inscripción de Tivoli para corroborar la idea de que Quirino habría podido desempeñar una segunda delegación en Siria, aunque la inscripción no mencione expresamente su nombre ni esté dedicada a él. En efecto, la última línea y media —después de los trabajos de reconstrucción textual— dice así: *[legatus pro praetore] divi Augusti iterum Syriam et Pho[enicen optinuit].* La traducción que se propone es la siguiente: «[(como) delegado vicegobernador] del divino Augusto, [obtuvo] de nuevo (la provincia de) Siria y Fe[nicia]». Eso significaría que un cierto personaje fue delegado del emperador Augusto en Siria *dos veces.* Por tanto, aunque no sea precisamente Quirino el personaje al que se refiere la inscripción de Tivoli, al menos queda clara la posibilidad de que ya hubiera estado anteriormente en Siria como delegado imperial. Sin embargo, hace ya tiempo que se señaló que ese *iterum* no se refiere a *[optinuit],* sino a la frase precedente, y en ese caso habría que traducir: «[(como) delegado vicegobernador] del divino Augusto por segunda vez, [obtuvo] (la provincia de) Siria y Fe[nicia]». Por otra parte, no se sabe que ningún procónsul fuera delegado imperial dos veces en la misma provincia (cf. J. G. C. Anderson, en «Cambridge Ancient History» 10, 1934, 878; R. Syme, *Titulus tiburtinus,* en *Akten des vi. internationalen Kongresses für griechische und lateinische Epigraphik,* Munich 1973, 590).

No es difícil dar una lista —aunque incompleta, por falta de documentación— de los diversos delegados de Augusto en la provincia de Siria por las fechas del nacimiento de Jesús:

M. Agripa (años 23-13 a. C.).
M. Titio (hacia el año 10 a. C.).
S. Sentio Saturnino (años 9-6 a. C.).
P. Quintilio Varo (años 6-4 a. C.).

C. César (años 1 a. C.-4[?] d. C.).
L. Volusio Saturnino (años 4-5 d. C.).
P. Sulpicio Quirino (años 6-7 d. C.; hay quien lo pone incluso más tarde).
Q. Cecilio Crético Silano (años 12-17 d. C.).

Se puede dar por cierto que Quirino fue delegado imperial en Siria durante los años 6-7 d. C. El historiador Flavio Josefo lo menciona tres veces; y todos los intentos de desacreditar ese testimonio —por ejemplo, W. Lodder, *Die Schätzung des Quirinius bei Flavius Josephus: Eine Untersuchung* (Leipzig 1930); T. Corbishley, *A Note on the Date of the Syrian Governorship of M. Titius:* JRS 24 (1934) 43-49; *Quirinius and the Census: A Re-study of the Evidence:* «Klio» 29 (1936) 81-93— se han visto descalificados. Por consiguiente, si Quirino hubiera desempeñado una delegación imperial en Siria antes de esa fecha (6-7 d. C.) —suponiendo esa posibilidad, que ya es mucho suponer—, tendría que haber sido antes del año 10 a. C. Pero eso comportaría adelantar la fecha del nacimiento de Jesús a una época tan temprana, que no podría concordar con los datos de Lc 3,1.23 sobre el comienzo del ministerio público. Por otra parte, situar el mandato de Quirino entre los años 4-1 a. C. no resolvería nada, ya que el rey Herodes murió a principios del año 4 a. C.

Otro intento de solución consiste en postular una «jurisdicción extraordinaria» *(imperium maius)* que se le habría otorgado a Quirino durante su campaña contra los homonadenses. Esto supondría que Augusto le había dado poderes especiales para efectuar un censo en Siria, a pesar de que el delegado oficial del emperador en aquella provincia era otra persona. Este caso debió de ocurrir, al parecer, durante el mandato de S. Sentio Saturnino (años 9-6 a. C.). Así parece deducirse de un texto de Tertuliano *(Adv. Marc.,* 4.19, 10: CSEL, 47.483), que data el nacimiento de Jesús con relación a un censo que se llevó a cabo durante el período de ese gobernador: *census constat actos sub Augusto tunc in Iudaea per Sentium Saturninum* (= «nos consta que durante el reinado de Augusto, y precisamente por aquellas fechas, hubo varios censos en Judea realizados por Sentio Saturnino»). Nunca hemos podido saber cómo le llegó a Tertuliano esa información. Aparte de que es muy cuestionable que se haya interpretado correctamente esa noticia, al relacionarla con Lc 2 (cf. C. F. Evans, *Tertullian's References to Sentius Saturninus and the Lucan Census:* JTS 24, 1973, 24-39). Además, hay otro factor que viene a complicar las cosas, y es que el propio Tertuliano, en su tratado *Adversus Iudaeos,* 8 (CSEL, 70, 281), pone

el nacimiento de Jesús en otro año distinto, concretamente en el año 41 del reinado de Augusto. ¿De dónde salen esos cálculos?

A pesar de todas estas consideraciones, no hay razón alguna para dudar que el nacimiento de Jesús se produjo en tiempos del rey Herodes. Con independencia de Lucas, Mateo da la misma fecha (Mt 2,1); es más, indirectamente llega a decir que Jesús nació poco tiempo antes de la muerte del rey, es decir, antes del año 4 a. C. (cf. Mt 2,15-19). Por otra parte, en el libro de los Hechos, Lucas habla de la intentona mesiánica de Judas el Galileo y la sitúa vagamente allá, «cuando el censo» (Hch 5,37). De modo que no tendría nada de extraño que un vago recuerdo de ese acontecimiento le hubiera llevado a establecer un sincronismo erróneo entre el censo de Quirino y «los tiempos de Herodes».

En fecha reciente, dos especialistas en historia y derecho romano han abordado una vez más esa cuestión del censo. Se trata de A. N. Sherwin-White, en una de sus conferencias publicadas bajo el título de *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford 1963, ²1965), concretamente en su estudio *Quirinius: A Note,* pp. 162-171, y R. Syme, en su artículo anteriormente citado *The Titulus Tiburtinus* (Munich 1973) 585-601. Sus conclusiones son radicalmente distintas.

El punto de partida de Sherwin-White es que Lucas estableció la fecha del nacimiento de Jesús tomando como punto de referencia el censo de Quirino (año 6 d. C.); Mateo, en cambio, sitúa el acontecimiento en los últimos años del reinado de Herodes (hacia el año 4 a. C.). Todo intento de armonizar esas dos fechas, apelando a una hipotética delegación de Quirino en Siria por los años 4-2 a. C., es, en opinión de Sherwin-White, una «estrategia conservadora» *(rearguard action).* Su posición particular es que Lucas, único evangelista con una cierta noción de cronología, escogió deliberadamente como fecha del nacimiento de Jesús el censo llevado a cabo por Quirino (Lc 2,2), igual que puso en relación el comienzo del ministerio público con el año 15 del emperador Tiberio (Lc 3,1). La datación de Lucas es, en realidad, «un rechazo consciente de la tradición que sigue Mateo, y que relaciona el nacimiento de Jesús con Herodes y con Arquelao» *(op. cit.,* p. 167).

Es curioso que un especialista en cultura romana, y seguramente sin prejuicios respecto al problema sinóptico, haya admitido espontáneamente que Lucas conocía el Evangelio según Mateo. Lo malo es que no entra en la problemática que se suscita, dentro de la propia narración lucana, entre dos referencias incompatibles como Lc 2,1 y Lc 1,5.

R. Syme, por su parte, cree que la solución hay que buscarla más

bien en la vaguedad con que se recordaban dos acontecimientos cruciales en la historia del judaísmo palestinense: «La situación de Palestina en aquella época tuvo que quedar marcada por dos sucesos extraordinariamente críticos: primero, la desaparición de Herodes en el año 4 antes de Cristo, y segundo, la anexión de Judea como territorio romano en el año 6 d. C. En una sociedad como la de entonces, no excesivamente fanática de la exactitud documental, cualquiera de estos dos acontecimientos podría servir como punto de referencia para ulteriores dataciones.

»El hecho fue que ambos sucesos causaron graves alteraciones del orden público. Según Flavio Josefo, las más serias se produjeron en el año 4 a. C.; hasta tal punto, que el propio delegado imperial en Siria, Quintilio Varo, tuvo que intervenir con todo su ejército. Pero lo que se recordaba con mayor exacerbación era la crisis del año 6 d. C., porque fue precisamente entonces cuando se implantó la dominación romana y vino la exacción de impuestos. Prueba de ello es la referencia del rabino Gamaliel en Hch 5,37: 'cuando el censo'» *(art. cit.,* p. 600).

A este propósito, Syme aduce el error, sobre la muerte de Herodes, en que incurre uno de los mayores expertos en cultura griega, W. W. Tarn *(Hellenistic Civilization,* Londres 1927, [2]1930, [3]1952; en la p. 208 de las dos primeras ediciones y en la p. 238 de la tercera, escribe: «A su muerte (de Herodes), en el año 6 d. C., Judea pasó a ser provincia romana».

Obviamente, la solución de R. Syme es la más aceptable. De hecho, si el famoso Tarn pudo equivocarse, ¿cómo no podía ocurrirle también a Lucas?

v. 3. *Todos*

Nueva indicación hiperbólica de Lucas, igual que la referencia al «mundo entero» en el v. 1. Con todo, no hay ninguna razón para limitar el censo exclusivamente a la provincia romana de Siria.

Tenían que ir a inscribirse cada cual a su ciudad

El códice D, en vez de *polin* (= «ciudad»), usa el término *patrida* (= «patria chica», «ciudad natal»); el códice C+, por su parte, es más genérico, al sustituir *polin* por *chōran* (= «región»). La frase preposicional, *eis tēn heautou polin* (= «a su ciudad») crea un cierto problema, si se compara con Lc 2,39, donde «su ciudad» —la de José y María: *eis polin heautōn*— se refiere explícitamente a Nazaret.

Por otra parte, es extraño que tuvieran que subir desde Galilea, donde tenían su residencia habitual, y que era terrritorio de Herodes Antipas, a la circunscripción de Judea, para empadronarse en una zona

en la que no estaban domiciliados. No hay datos para suponer que, en los censos establecidos por Roma, la gente tuviera que desplazarse a su lugar de origen —como sugiere la variante del códice D— o a la ciudad natal de sus antepasados. La práctica romana, cuando se efectuaba un censo para la recaudación de los tributos o por exigencias del servicio militar, era la inscripción de cada ciudadano en su lugar de residencia o en una ciudad importante de las cercanías.

Sin embargo, los papiros griegos procedentes de Egipto hablan de *apographē kat 'oikian* (= «empadronamiento por casas») y *apographē kat 'idian* (= «empadronamiento por propiedades»). El edicto de G. Vibio Máximo, conservado en el papiro de Londres 904, que data del año 104 d. C., contiene la siguiente disposición: «Ante la inminencia de un empadronamiento por casas, se notifica a todos los que, por cualquier motivo, estén ausentes de su propia circunscripción que vuelvan a sus respectivos domicilios para cumplimentar los trámites del censo; seguidamente podrán continuar con las labores para las que fueron contratados» (líneas 20-27; cf. A. Deissmann: LAE, 271). Tratándose de una prescripción para la provincia de Egipto, resulta difícil determinar hasta qué punto se reflejan en ese edicto las costumbres de la provincia de Siria. En cualquier caso, lo cierto es que no se dice ni una palabra sobre la necesidad de ir *a la ciudad de los antepasados* para inscribirse en el registro. Por otra parte, la narración de Lucas no hace ni la más leve alusión a que José pudiera tener algunas propiedades en la ciudad de Belén, cosa que tampoco puede deducirse de Mt 2,11, aun en el caso de que esta indicación de Mateo pudiera estar remotamente relacionada con la narración de Lucas.

v. 4. *También José subió*

La mención de José une este episodio del nacimiento de Jesús con el pasaje precedente del anuncio a María (cf. Lc 1,27).

El verbo *anabainein* (= «subir») se usará también en Lc 2,42 para describir un nuevo viaje de María y José al templo de Jerusalén. La idea de «subida» es perfectamente comprensible, ya que la altitud de Nazaret es de unos seiscientos cincuenta metros sobre el nivel del mar, mientras que Belén está situada a más de novecientos metros de altitud. Aparte de que la expresión «subir» indica, por lo general, un viaje a Jerusalén o a sus cercanías. Véase, dentro de la obra lucana, Lc 18,31; 19,28; Hch 11,2, y para el Antiguo Testamento, aparte de otros muchos pasajes, cf. Esd 1,3.

Desde la ciudad de Nazaret, en Galilea

Véase la «nota» exegética a Lc 1,26. Más adelante, en Lc 2,39, y en referencia a José y María, se presentará a Nazaret como «su ciudad». Mateo, en cambio, no sólo ignora esas precisiones, sino que parece implicar, al menos indirectamente, que su «casa» estaba en Belén (Mt 2,11). Esta concepción es totalmente ajena a la presentación de Lucas.

Por otra parte, una de las implicaciones del relato es que el censo —históricamente, el del año 6 d. C.— afectó también a los habitantes de Galilea, mientras que, en realidad, sólo se llevó a cabo en Judea, Samaría e Idumea, es decir, en los territorios que habían pertenecido a la tetrarquía de Arquelao. Por aquel entonces, Galilea formaba parte de la tetrarquía de Herodes Antipas, que continuó gobernándola hasta el año 39 d. C. No hay ninguna razón histórica para suponer que el censo afectará también a los territorios de Herodes.

Lo que se deduce de todos estos datos es que Lucas no piensa en términos de pura precisión histórica. Lo que le interesa es que María, ya a punto de dar a luz, esté en Belén para cuando vaya a nacer el niño. La distancia entre Nazaret y Belén era de unos ciento treinta kilómetros por el camino más corto, o sea, cruzando Samaría.

La ciudad de David, que se llama Belén

Cuando el Antiguo Testamento habla de «la ciudad de David» se refiere, por lo general, al alcázar de Sión, es decir, a la antigua fortaleza de los jebuseos, que conquistó David y transformó en la ciudad de Jerusalén (cf. 2 Sm 5,7.9 = 1 Cr 11,5.7; 2 Sm 6,10.12.16; 2 Re 9,28; 12,22). Sin embargo, el propio Antiguo Testamento presenta a David como el «hijo de un efrateo de Belén de Judá» (1 Sm 17,12) o el hijo de «Jesé, el de Belén» (1 Sm 17,58; cf. 20,6). Lucas ha hecho un montaje de las dos líneas veterotestamentarias posiblemente en atención a sus lectores de origen no palestinense.

La locución preposicional *eis polin Dauid* (= «a/en [la] ciudad de David») —sin artículo— es indudablemente una reproducción del estado constructo hebreo, en el que el sentido viene determinado por el segundo elemento *(nomen rectum)* de la construcción, es decir, por el nombre propio; es claramente un semitismo.

«Belén de Judá» (cf. Jue 17,7-9; 19,1-2; Rut 1,1-2; 1 Sm 17,12) era un pequeño pueblo, a unos ocho kilómetros al sur sudoeste de Jerusalén. En Jn 7,42 se la describe con el término *kōmē* (= «aldea»). Con todo, era una ciudad cargada de historia. Originariamente fue un centro cananeo que se menciona en las cartas de el-Amarna (cf. ANET, 489) con el nombre de *Bit-Laḥmi* (= «casa de (el dios) Laḥmu», y no

«casa de pan», a pesar de la postura de A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* p. 52). Su relevancia en la historia de Israel le venía de ser la cuna de David y el lugar de su unción como rey del pueblo. Su designación como «Belén de Judá» la distinguía de su homónima en el territorio de Zabulón (Jos 19,15).

En la presentación de Lucas, el nacimiento de Jesús no está expresamente vinculado a una profecía veterotestamentaria como en el Evangelio según Mateo (Mt 2,5-6).

Porque era

El texto comúnmente aceptado lee *auton* (= «él»), en singular, refiriéndose directamente a José. Sólo un par de manuscritos minúsculos (mss. 348 y 1216e) leen el plural *autous,* mientras que la versión sirosinaítica transforma el texto original en «ambos» *(amphoterous).* Esas pequeñas divergencias revelan un conato de considerar también a María como descendiente de David; pero son signos claros de una tradición posterior. En realidad, Lucas ignora absolutamente cualquier conexión davídica de María; la línea genealógica de Jesús —y, por consiguiente, su ascendencia davídica— se determina por medio de José (cf. Lc 3, 23-38).

De la estirpe y familia de David

La locución preposicional *ex oikou kai patrias Dauid* carece de artículos. Ese tipo de construcción revela una doble intencionalidad: por una parte, subraya el origen davídico de José (cf. la «nota» exegética a Lc 1,27), y por otra, impide una interpretación demasiado literal de la frase, en el sentido de que José tuviera una casa o algunas posesiones en Belén susceptibles de pagar impuestos.

v. 5. *Subió con María*

Según la actual división del texto griego en versículos, habría que traducir: «para inscribirse con María...». Pero, indudablemente, A. Plummer *(A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* p. 52) tiene razón al referir la frase preposicional *syn Mariam* (= «con María») al verbo inicial *anebē* (= «subió») con el que comienza el v. 4. En nuestra traducción repetimos el verbo al principio del v. 5, para que se entienda más fácilmente el sentido de la locución preposicional «con María...».

No tenemos indicios de que las mujeres tuvieran también la obligación de inscribirse, cuando se efectuaba un censo en la provincia de Judea. Por otra parte, no hay ningún fundamento para pensar que Lu-

cas haga indirectamente una alusión a que María tenía algunas propiedades en Belén. Lo único que dice la narración es que María subió a Belén acompañando a su prometido; de esta manera, el niño podría nacer en la ciudad de David.

Su prometida, que estaba encinta

Lucas ya ha descrito anteriormente el estado civil de María con el participio perfecto *emnēsteumenē* (= «prometida») en Lc 1,27; aquí no hace más que repetir esa descripción. Lo curioso es que María no aparece nunca como *gynē* (= «esposa», «mujer») de José. Si Lucas hubiera estado familiarizado con las costumbres matrimoniales de Palestina no habría dudado en emplear esa descripción, incluso antes de la ceremonia de los *niśśû'în* (véase la «nota» exegética a Lc 1,27).

El lector del Evangelio según Lucas, que ya conoce la situación de María, no debe interpretar esa descripción en sentido estrictamente literal. Una lectura así plantea toda una serie de interrogantes ajenos al relato; por ejemplo, ¿cómo pudo atreverse a acompañar a José en su viaje si no era más que su prometida y, aún peor, encinta? Pero plantearse ese tipo de cuestiones significa no haber entendido en absoluto la narración *de Lucas.*

El caso es que, de hecho, se han planteado, y así lo pone de manifiesto la tradición textual. Los códices más importantes —B+, ℵ, C, D y W— y algunas versiones antiguas —siríaca Peshitta, sahídica, bohaírica— leen simplemente *(m)emnēsteumenē autō* (= «prometida a él», «su prometida»). Otras versiones —Vetus Latina, siro-sinaítica— traducen «su mujer» o un término equivalente. Y, por fin, otros muchos códices —A, Θ, la tradición «koiné», los minúsculos de la «familia Ferrar»— y unas cuantas versiones antiguas —etiópica, Vulgata— añaden expresamente la palabra *gynē: (m)emnēsteumenē autō gynaiki* (= «con su prometida, [que ya era] su mujer»). Pero todas esas correcciones no son, en realidad, más que una pura manipulación del texto más fidedigno para eliminar todo aquello que pudiera producir escándalo. Un hecho altamente significativo es que el texto de UBSGNT ni siquiera menciona esas variantes en su aparato crítico; y B. M. Metzger (TCGNT, 132) no hace el más mínimo comentario sobre este problema textual. Cf., para más detalles, R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías,* p. 415.

La frase «que estaba encinta» no proporciona, en modo alguno, una razón para que María acompañara a José en su viaje; la expresión es únicamente descriptiva y sirve de preparación para el nacimiento de Jesús en Belén.

v. 6. *Estando allí*

Encontramos una vez más la típica construcción lucana *egeneto de* seguido de *en tō* con infinitivo y verbo en indicativo sin la conjunción *kai* (cf. tomo I, pp. 198ss), que habría que traducir literalmente: «Y sucedió, estando allí [en su estar allí], (que) se cumplieron los días de que ella diera a luz». Según ProtEv 17,3, María empezó a sentir los primeros dolores cuando todavía estaban «a medio camino»; y en 18,1 se dice que el nacimiento tuvo lugar en una cueva que José había encontrado «en las cercanías de Belén».

Le llegó a María el tiempo del parto

La expresión hace eco a Lc 1,57 (parto de Isabel) y a Gn 25,24 (parto de Rebeca, en el que da a luz dos gemelos, Esaú y Jacob).

v. 7. *Dio a luz a su hijo primogénito*

El adjetivo *prōtotokos* no tiene por qué significar necesariamente «el primer nacido» entre varios hermanos. En algunos textos se añade *monogenēs* (= «unigénito»), precisamente para subrayar la unicidad (cf. SalSl 18,4; 2 Esd 6,58). Lo que dice nuestro pasaje es que María no había tenido ningún hijo antes de Jesús y que éste tenía todos los derechos legales de la primogenitura, según las prescripciones de la ley mosaica (cf. Éx 13,2; Nm 3,12-13; 18,15-16; Dt 21,15-17). Evidentemente, el término sirve de preparación para el episodio siguiente (Lc 2,23). Cf. Mt 1,25.

Como acabamos de indicar, el adjetivo *prōtotokos* (= «primogénito»), a pesar de su componente *prōtos* (= «primero», «anterior»), no supone que después de ese primer nacimiento tuviera que haber más hijos en la familia. Hay testimonios extrabíblicos que confirman ese significado. En una inscripción funeraria del año 5 a. C., descubierta en Egipto en las excavaciones de Leontópolis y dedicada a la memoria de una mujer judía, la propia difunta recuerda así su muerte: «En los dolores del parto de mi primogénito, la Parca segó el hilo de mi vida». Si la mujer muere al dar a luz a su «primogénito», quiere decir que el adjetivo *prōtotokos* no implica necesariamente la multiplicidad de hijos. Cf., para ulteriores detalles, C. C. Edgar, *More Tomb-Stones from Tell el Yahoudieh:* ASAE 22 (1922) 7-16; H. Lietzmann, *Jüdisch-griechische Inschriften aus Tell el Yehudieh:* ZNW 22 (1923) 280-286; J.-B. Frey, *La signification du terme «prōtotokos» d'après une inscription juive:* Bib 11 (1930) 373-390; W. Michaelis, *Prōtotokos, prōtotokeia,* en TDNT 6, 871-881, espec. 876-877. En cuanto a la fecha del nacimiento de Jesús, véase el estudio reciente de R. T. Beckwith, *St.*

Luke, the Date of Christmas and the Priestly Courses at Qumran: RevQ 9 (1977-1979) 73-94.

Lo envolvió en pañales

Todavía se conserva en ciertas regiones españolas la locución «fajar al niño». Pues bien, eso es precisamente lo que significa el verbo griego *sparganoun,* derivado de *sparganon* (= «faja»). La frase describe primorosamente la solicitud maternal de María; es lo que hubiera hecho cualquier madre con su hijo recién nacido (cf. Sab 7,4; Ez 16,4). La expresión no es signo de pobreza ni quiere indicar la condición humilde del nacimiento del Mesías. Y mucho menos se puede aducir esta descripción como prueba del carácter extraordinario de ese nacimiento, como a veces se ha pretendido en las discusiones sobre la virginidad *in partu.*

Y lo acostó en un pesebre

Para el significado de *phatnē,* cf. J. H. Moulton/G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament* (Londres 1930) 665. El nacimiento podría haber tenido lugar en un establo o junto a algún comedero al aire libre, como se podría deducir del contraste con el «albergue» que se menciona a continuación. De todos modos, *phatnē* puede tener también el significado de «establo» o «comedero para animales» (cf. H. J. Cadbury: JBL 45, 1926, 317-319; 53, 1933, 61-62); podría tratarse de un cercado en el que se encerraba a los animales, a cubierto o al aire libre (cf. Lc 13,15). La presencia del verbo *aneklinen* (= «reclinó», «acostó») parece exigir el significado de «pesebre». El texto no hace la menor referencia a los animales. La costumbre de colocar al buey y a la mula en los típicos «nacimientos» navideños, aparte de ser de origen medieval, hace referencia a Is 1,3: «Conoce el buey a su amo, y el asno el pesebre de su dueño».

La tradición de que Jesús nació en una «cueva» proviene del ProtEv 18,1. También siguen esa tradición Justino Mártir, *Dial.,* 78, y Orígenes, *Contra Celsum,* 1, 51.

No había sitio

La palabra *topos* (= «espacio», «sitio», «lugar») hay que entenderla en su sentido más literal: «no había plazas libres», «no encontraron sitio». De aquí se puede deducir que José y María no eran los únicos forasteros que habían acudido a Belén para censarse. Dada la afluencia de gente, es natural que no hubiera sitio para todos.

En el albergue

En Lc 22,11 vuelve a salir la misma palabra *katalyma,* en sentido de «salón» o «comedor», donde Jesús va a celebrar la última cena con sus discípulos. La diversidad de referentes en ambos pasajes (Lc 2,7 y Lc 22,11) deja suficientemente claro que no se trata de una «posada»; aparte de que, para este último significado, Lucas emplea *pandocheion* en Lc 10,34: «le llevó a una posada».

En realidad, *katalyma* —un compuesto de la preposición *kata* y del verbo *lyein* (= «soltar», «desatar»); cf. Lc 9,12; 19,7— indica un sitio donde «se suelta», «se deposita» el equipaje, para pasar la noche. En la versión de los LXX de 1 Sm 1,18, Elcaná y Ana, durante su visita al santuario de Silo, se alojan en un *katalyma;* es posible que la terminología del relato de Lucas se deba a influjos de este pasaje. En conclusión, hay que entender *katalyma* como una especie de refugio público donde los viajeros podían pernoctar bajo un techo común; es decir, un «albergue».

v. 8. *En las cercanías había unos pastores*

El primer anuncio del nacimiento del Mesías no va dirigido a las autoridades religiosas o políticas, sino a unos modestos habitantes de la comarca ocupados en sus menesteres. El tema de «los humildes» ha sonado ya en el *Magnificat* (Lc 1,52); esta nueva nota prepara su ulterior desarrollo a lo largo de la narración evangélica (véase el pasaje derivado de «Q» en Lc 7,22). El dato es una de las tantas manifestaciones de universalismo en el Evangelio según Lucas. Como fondo de la narración están las andanzas de un muchacho llamado David, que «iba y venía del campamento de Saúl a los pastos de Belén para cuidar el rebaño de su padre» (1 Sm 17,15).

La temática de los pastores ya ha quedado suficientemente desarrollada en el «comentario general».

Que vivían a la intemperie

El participio *agraulountes* quiere decir que los pastores habían convertido el campo *(agros)* en su propia casa *(aulē;* cf. Lc 11,21). Ese detalle ha dado pie a multitud de intentos para fijar aproximadamente el mes en que nació Jesús, teniendo en cuenta la climatología de los diversos meses del año. Pero todas esas propuestas tienen mucho más de fantásticas que de convincentes.

Y de noche velaban sus rebaños por turno

La construcción griega usa aquí un acusativo interno: «vigilando las vigilias de la noche». Esto sugiere un cierto matiz distributivo, que es-

pecificamos en la traducción: «por turno». El libro de los Números emplea frases semejantes para determinar las funciones de guardia de los levitas (cf. Nm 3,7.8.28; 8,26). La vigilancia nocturna de los pastores prepara la inmediata explosión de gloria y de claridad ofuscante que se va a producir en el v. 9.

v. 9. *El ángel del Señor*

Véase la «nota» exegética a Lc 1,11. Aquí, al revés que en Lc 1,19, el mensajero no revela su nombre. Como sucede frecuentemente en el Antiguo Testamento, también aquí el mensaje del «ángel del Señor» se atribuye posteriormente al «Señor» en persona (cf. v. 15).

Se les presentó

En todo el Nuevo Testamento, el verbo *ephistanai* no aparece prácticamente fuera de los escritos de Lucas, y en éstos, casi siempre en aoristo segundo (cf. Lc 2,38; 4,39; 10,40; 20,1; 21,34; 24,4; también es frecuente en los Hechos de los Apóstoles).

En griego clásico, su empleo es frecuente para describir apariciones de dioses o de personajes celestes que se comunican con los mortales por medio de sueños o de visiones (cf. Homero, *Ilíada,* 10, 496; Heródoto, 1, 34, 2; 7, 14, 1).

La gloria de Dios

En la versión de los LXX, *doxa* traduce el término hebreo *kābôd,* es decir, la «majestuosidad» y la «brillantez» de la presencia de Dios, que se manifiesta a los ojos de todo el pueblo (cf. Éx 16,7.10; 24,17; 40,34; Sal 63,3; cf. Nm 12,8).

Se asustaron mucho

La construcción griega vuelve a emplear un acusativo interno: «temieron (con) gran temor» (cf. v. 8); sólo que esta vez el verbo va en aoristo pasivo, pero con significado intransitivo (BDF, nn. 153, 1; 313). Cf. Mc 4,41.

v. 10. *No temáis*

A propósito de esta locución, véanse las «notas» exegéticas a Lc 1,13.30.

Os traigo una buena noticia, una gran alegría

El verbo empleado aquí por Lucas es *euangelizesthai* (= «dar [predicar] una buena noticia», «evangelizar»); véase la «nota» exegética a Lc 1,19. El anuncio empieza con la fórmula *idou gar* (= «pues mirad»); véase la «nota» exegética a Lc 1,44.

Vuelven a resonar las notas de «alegría» (cf. Lc 1,14), que constituyen la atmósfera más adecuada para el amanecer de la nueva era mesiánica; una alegría en expansión, «que lo será para todo el pueblo», es decir, para todo Israel.

v. 11. *Hoy*

Suena por primera vez el adverbio *sēmeron,* que va a tener una función destacada a lo largo de la narración evangélica de Lucas (cf. Lc 4,21; 5,26; 12,28; 13,32.33; 19,5.9; 22,34.61; 23,43). Frecuentemente indica la inauguración del *ésjaton,* de la etapa definitiva (cf. tomo I, p. 394); y así hay que interpretarlo aquí, aunque con sentido proléptico.

En la ciudad de David

En «Belén de Judá», como en el v. 4; véase la correspondiente «nota» exegética.

Os ha nacido

El plural tiene alcance colectivo, es decir, para los pastores y para el pueblo entero.

Salvador

El título de Jesús más típicamente lucano es el que aparece en primer lugar. Ya antes, en el *Magnificat,* se había usado ese título, pero aplicado a Dios (Lc 1,47). Ahora se atribuye explícitamente a Jesús, aclarando de manera definitiva el simbolismo de la «fuerza [= cuerno] de salvación» (cf. Lc 1,69). Cf. Lc 2,30. Para el significado de este título, véase nuestro «esbozo de teología lucana» en el tomo I de este comentario, pp. 342-344.

El Mesías, el Señor

El anuncio celeste añade al título incial, «Salvador», dos nuevos títulos provenientes de la tradición primitiva judeocristiana. Pero la novedad consiste en que Lucas aplica esos dos títulos a Jesús en el momento mismo de su nacimiento. En el «esbozo de teología lucana» (cf. tomo I, pp. 331-342) hemos expuesto el significado de ambos calificativos. Decididamente, no se pueden considerar como adiciones introducidas por algún helenista.

En realidad, el texto dice *christos kyrios,* o sea, dos nominativos sin artículo. Y ésta es la lectura de los manuscritos griegos más importantes. Sin embargo, entre las versiones antiguas hay alguna —el manuscrito r^1 de la VL y la versión siro-palestinense— que traduce: «el Mesías del Señor» *(christos kyriou).* No cabe duda que la variante se

debe a un influjo de Lc 2,26, o del texto griego (LXX) de Lam 4,20, o de SalSl 17,32. El hecho de que ambos nominativos vayan sin artículo puede dar pie a otra interpretación, según la cual la primera palabra no sería realmente un título, sino que funcionaría como adjetivo, y en ese caso habría que traducir: «(el) ungido Señor». Sea como sea, y dado que es la única vez que sale esa expresión en todo el Nuevo Testamento, prefiero atenerme a la lectura de los códices más representativos. Además, hay otra razón, y es que, casi con toda seguridad, esa frase es un eco de la conclusión del discurso pronunciado por Pedro el día de Pentecostés: «Entérese bien todo Israel de que Dios ha constituido Señor y Mesías a este mismo Jesús a quien vosotros crucificasteis» (Hch 2,36). Los dos títulos, originariamente relacionados con la resurrección, se retrotraen en este caso al nacimiento de Jesús. Cf. P. Winter, *Lukanische Miszellen:* ZNW 49 (1958) 67-75.

v. 12. *Una señal para vosotros*

La inmensa mayoría de los manuscritos —tanto la recensión hesiquiana como la «koiné» y los códices D y Θ— introducen el artículo definido *(to)* antes de *sēmeion* (= «signo», «señal»): «ésta será *la* señal». Pero bien se puede explicar esa adición como influjo de los paralelos veterotestamentarios (cf. la versión griega de Éx 3,12; 2 Re 19,29; Is 37,30, etc.; cf. 1Q27 1, 5: «ésta es la señal de que se va a cumplir [lo que te he dicho]»). Como a Zacarías el sacerdote (Lc 1,18-20) y a María la madre (Lc 1,36), también a los pastores se les ofrece una garantía del anuncio; una señal, por cierto, bastante extraña, que no corresponde en modo alguno a lo que cabría esperar de un nacimiento tan importante como el del futuro Mesías.

Un niño

Lucas emplea aquí la palabra *brephos* para designar al «niño» recién nacido. Anteriormente, en la visita de María a Isabel —una escena compuesta por el propio Lucas— esa misma palabra se refería al «niño» aún en el vientre de su madre. ¿Por qué no usa aquí *paidion,* como en el relato del nacimiento y circuncisión de Juan? ¿No será que, en el episodio anterior, Lucas estaba condicionado por el lenguaje de la fuente relacionada con el Bautista? A propósito de *paidion,* véase la «nota» exegética a Lc 1,59.

Y acostado

Los códices א+ y D omiten esa precisión.

v. 13. *Una legión del ejército celestial*

La locución es una variante de *hē stratia tou ouranou* (= «el ejército celeste»), expresión frecuente en los LXX (cf. 1 Re 22,19; Jr 19,13; Os 13,4; 2 Cr 33,3.5; véase el plural en Neh 9,6).

Que alababa a Dios

El genitivo plural del participio *ainountōn* (de *ainein* = «alabar») se explica por el significado colectivo de *stratias* (= «ejército), con el que concuerda (cf. BDF, n. 134.1b). La frase «alabando a Dios» es igualmente una expresión de los LXX (cf. Jue 16,24 [según el manuscrito A]; Jdt 13,14; Sal 147,12). Cf. Sal 148,2: «Alabadle todos sus ángeles, alabadle todos sus ejércitos».

v. 14. *Gloria a Dios en el alto cielo*

Traducimos por «cielo» —o «alto cielo»— la expresión literal *en hypsistois* (= «en las alturas»). La aclamación de tonalidad decididamente hímnica no aparece con esa formulación concreta en el Antiguo Testamento, pero está inspirada en una infinidad de frases que invitan a «dar gloria» *(doxan didonai)* a Dios, a aclamar su nombre, a darle gracias por su actuación maravillosa. Esta «gloria» no es exactamente igual a la *doxa kyriou* (= «la gloria del Señor»: v. 9), que es una manifestación visible de la presencia salvífica de Dios. La fórmula empleada aquí se parece a SalSl 18,10: «Grande es nuestro Dios y glorioso *(endoxos)* el que habita en las alturas» (es decir, en las moradas del alto cielo).

La locución preposicional *en hypsistois* no tiene matiz cualitativo, sino locativo, es decir, hacer referencia a «las alturas» en cuanto morada de Dios (cf. Job 16,19; Sal 148,1; Eclo 26,16; 43,9). La antítesis entre *en hypsistois* (= «en las alturas», «en el alto cielo») y *epi gēs* (= «en/sobre la tierra»), en el hemistiquio siguiente, es innegable.

La aclamación tiene carácter yusivo o volitivo; no es meramente declarativa, como piensa G. Schneider *(Das Evangelium nach Lukas,* p. 67).

Paz en la tierra

El original invierte los términos: *epi gēs eirēnē* (= «en la tierra, paz»), con lo que establece un paralelismo quiástico con las dos primeras palabras del hemistiquio precedente: *doxa en hypsistois* (=«gloria en el cielo»).

Sobre el significado de «paz» como una expresión sintética de los efectos del acontecimiento Cristo, véase en el tomo I nuestro «esbozo de teología lucana» (pp. 291ss). Cf. Lc 19,38.

A los hombres que él ama

La palabra *eudokia* tiene, innegablemente, un significado de «complacencia», «benevolencia», «buena voluntad».

Ahora bien, donde se plantea el problema es en la determinación del texto original. Los manuscritos más importantes, aunque pocos —B+, ℵ+, A, D y W—, muchas de las versiones antiguas —toda la tradición latina, incluyendo la Vulgata, y la versión gótica— e innumerables citas de los Santos Padres leen en genitivo: *eudokias* (= «de [su] complacencia»). B. M. Metzger (TCGNT, 133) la considera como *lectio difficilior*. En cambio, la tradición textual «koiné», el códice Θ y las versiones siríacas y la bohaírica ponen *eudokia* en nominativo (= «[su] complacencia»).

La diversificación textual ha cristalizado en dos corrientes de traducción. Una —representada en el mundo de lengua inglesa por la *King James Version* (KJV)— acepta *eudokia* en nominativo y articula el cántico en tres hemistiquios:

Gloria a Dios en el cielo,
y en la tierra paz,
buena voluntad hacia los hombres.

Por su parte, la otra corriente —encabezada por la versión *Confraternity of Christian Doctrine* (CCD)— se inclina por el genitivo *eudokias* y reduce el cántico a dos hemistiquios:

Gloria a Dios en el (alto) cielo,
y en la tierra paz entre los hombres
de buena voluntad.

En la primera traducción, los tres nominativos: *doxa, eirēnē* y *eudokia,* se consideran la base estructural del himno. En cambio, en la segunda, el criterio determinante es el paralelismo quiástico, al que ya hemos hecho alusión. Hay que observar, con todo, que el paralelismo no es exacto; el segundo hemistiquio es notablemente más largo que el primero.

Actualmente se han abandonado esas dos versiones y se ha impuesto otra que es, casi con toda seguridad, la más correcta:

Gloria a Dios en el (alto) cielo;
y en la tierra paz a los hombres que él ama.

Recientemente (1985), la traducción castellana de la Biblia (*Nueva Biblia Española,* Ed. Cristiandad, Madrid) lo hace igualmente en esta dirección:

Gloria a Dios en lo alto
y paz en la tierra a los hombres de su agrado.

En estas nuevas traducciones se conservan todas las correspondencias: «gloria» y «paz», «alto cielo» y «tierra», «Dios» y «los hombres que él ama» o «de su agrado». Aparte de un paralelismo más completo, se mantiene el texto mejor documentado, es decir, el genitivo *eudokias* (= «hombres) de [su] complacencia», o sea, a los que Dios concede su favor, a los que manifiesta su predilección).

Vamos a dar algunas razones por las que *eudokia* puede traducirse como atributo de Dios, es decir, «*su* complacencia»:

a) Recientemente se han multiplicado los estudios sobre *eudokia* porque siempre se había tenido la sensación de que el distinto significado de «buena voluntad» en las dos traducciones tradicionales —*King James* y *Confraternity*— evocaba ciertos resabios del conflicto entre Reforma y Contrarreforma.

b) Ya por los años veinte, J. Jeremias, basándose en la versión griega de los LXX, que traduce el hebreo *raṣôn* (y derivados) por *eudokia* (y términos respectivos; cf. Sal 51,18), defendió que *eudokia,* en nuestro pasaje, tiene que referirse a la «complacencia» de Dios (cf. «*Anthrōpoi eudokias*» *(Lc 2,14):* ZNW 28, 1929, 13-20).

c) El propio Lucas vuelve a utilizar la palabra *eudokia* —y precisamente en este sentido, con referencia a Dios— en Lc 10,21: «Bendito seas, Padre, pues ése ha sido tu beneplácito».

d) Como hace notar C.-H. Hunzinger en sus artículos *Neues Licht auf Lc 2,14 «anthrōpoi eudokias»:* ZNW 44 (1952-1953) 85-90, y *Ein weiterer Beleg zu Lc 2,14 «anthrōpoi eudokias»:* ZNW 49 (1958) 129-130, hay algunos textos hebreos de Qumrán que tienen un sorprendente paralelismo con esta formulación de Lucas: 1QH 4,32-33: *benê reṣônô* (= «hijos de su complacencia»); 1QH 11,9: *lekôl benê reṣônekā* (= «para todos los hijos de tu complacencia»), y posiblemente 4QpSal[a] 1-2, ii, 24-25, si se acepta la reconstrucción de Allegro: *[pišrô ʿal ʾanšê] rēṣôn[ô]* (= «[su interpretación corresponde a los hombres de su] complacencia»).

e) Como contribución personal tengo que reseñar que yo mismo descubrí una formulación exacta a la de Lucas en un texto arameo de Qumrán: *beʾenōš rēʿût[ēh]* (= «entre los hombres de [su] complacencia»: 4QḥʿA[e] 18), y en la traducción sahídica de Lc 2,14: *h[e]n [e]nrōme [e]mpefwōš* (= «entre los hombres de su complacencia»). Cf. mi artículo *Peace upon Earth among Men of His Good Will (Lk 2,14),* en ESBNT, pp. 101-104.

Todas estas razones son suficientemente satisfactorias como para afirmar que *eudokia,* en el cántico de los mensajeros, no se refiere a la «buena voluntad» que manifiesta el hombre con respecto a sus semejantes (como en la KJV), ni a la «buena voluntad» como disposición interna que provoca en el hombre una apertura a recibir la paz (como en la CCD), ni siquiera a una «buena voluntad» concebida cualitativamente como el prestigio del que gozan algunos entre los demás (como en la versión de Taciano y en la Peshitta; cf. R. Köbert: Bib 42, 1961, 90-91). La *eudokia* de Lc 2,14 se refiere a la «complacencia» de Dios, y la locución *anthrōpoi eudokias* quiere decir: «los hombres que Dios ama», los depositarios de su favor, de su predilección.

También se ha querido encontrar un paralelismo, aunque más bien remoto, entre la construcción de Lucas y un texto de Ugarit, *'Anat,* 3, 10ss: «¡Derrama paz sobre la tierra, propicia benignidad sobre los campos!» (cf. A. Goetze, *Peace on Earth:* BASOR 93, 1944, 17-20). Cf. ANET, 136.

v. 15. *Cuando los ángeles se marcharon al cielo,*
los pastores se decían

Vuelve la construcción narrativa *kai egeneto* seguido de una subordinada temporal y de verbo en indicativo sin la conjunción *kai* (cf. tomo I, pp. 198ss), que, traducida literalmente, daría: «Y sucedió, cuando los ángeles se marcharon al cielo, (que) los pastores se decían...». La tradición textual «koiné», el códice D y otros muchos introducen la conjunción *kai* antes del verbo en indicativo y sustituyen *hoi poimenes* (= «los pastores») por *hoi anthrōpoi* (= «los hombres»); de modo que la frase quedaría así: «Y sucedió, cuando los ángeles se marcharon al cielo, (que) los hombres se decían...». Pero, como se ve, el sentido no experimenta ningún cambio.

A ver eso que ha pasado

Encontramos una vez más *rēma* (= «palabra», «cosa»), cuya ambigüedad queremos reproducir con la traducción genérica: «eso» (véanse las «notas» exegéticas a Lc 1,37.38. Cf. Lc 1,65. La Vulgata traduce literalmente: *Videamus hoc verbum quod factum est,* con lo que conserva el carácter «semítico» de la frase griega, cosa totalmente imposible en castellano.

Que nos ha anunciado el Señor

«El Señor» se refiere a Dios (véase la «nota» exegética a Lc 2,9). El verbo *gnōrizein* (= «manifestar», «anunciar») tiene en esta frase com-

plemento directo y complemento indirecto, como en Hch 2,28 (= Sal 16,11); cf. Hch 7,13.

v. 16. *Llegaron corriendo*

La moralidad de la acción está expresada por el participio de aoristo del verbo *speudein* (= «apresurarse»). Cf. BDF, n. 418.5.

Encontraron a María, a José y al niño

El texto no hace la más mínima referencia a la concepción del niño *(brephos)*. De hecho, si no tuviéramos más que este relato no podríamos tener la menor sospecha de la concepción virginal. Es un dato más sobre lo que ya apuntábamos en el «comentario», es decir, que los capítulos 1 y 2 del Evangelio según Lucas parecen haber sido compuestos independientemente uno de otro.

Acostado en el pesebre

En contraste con el v. 12, el texto griego introduce aquí el artículo definido: *en tē phatnē* (= «en *el* pesebre»).

v. 17. *Contaron*

Al ver al niño, los pastores cuentan a sus padres —y, sin duda, a todos los habitantes de Belén— lo que les acaba de revelar el mensaje del cielo. Estando a la narración de Lucas, lo único que María sabe de su hijo, hasta este momento, es que va a ser el descendiente de David, el Mesías (Lc 1,32-35), y que ya ha sido reconocido como «Señor» (cf. Lc 1,43). A esos títulos puede añadir ahora el de «Salvador» (Lc 2,11), como le han dicho los pastores.

En este caso, la referencia al «niño» viene expresada con *paidion*.

v. 18. *Todos los que lo oyeron*

Dado el contexto del episodio, la frase tiene que referirse a los habitantes de Belén. Anteriormente, en Lc 1,66, hemos encontrado una reacción semejante con motivo del nacimiento de Juan. Sólo que entonces los vecinos se preguntaban expresamente: «¿Qué irá a ser de este niño?», mientras que aquí no se menciona más que el hecho global de la «admiración». Pues bien, ¿no se podría pensar, tal vez, que en esa indicación genérica de Lucas vaya implícita una pregunta semejante con respecto a Jesús?

Se admiraban

El verbo *thaumazein* (= «admirarse») puede indicar también una reacción de «sorpresa». Compárese con Lc 1,21.63; 2,33.

v. 19. *María, en cambio, conservaba todo esto*

Traducimos una vez más con un indefinido, «esto», la ambigua expresión griega *rēmata* (=«palabras», «cosas»), que se refiere indudablemente a la inesperada visita de los pastores y a los que la habían contado. El contenido genérico de esta frase contrasta con Lc 2,51, donde se repite la expresión, pero con referencia a un hecho concreto de carácter extraordinario. Anteriormente, en la introducción a las narraciones de la infancia —y, en concreto, en la presentación esquemática de su estructura en el apartado 1— hemos calificado estos dos versículos (Lc 2,19.51) como «estribillo C».

Entre las pequeñas diferencias que caracterizan la redacción de estos dos versículos hay que notar la sustitución de *synetērein* (Lc 2,19) por *diatérein* (Lc 2,51), aunque no cambie el significado (= «guardar», «conservar»). Este último verbo es el que usa la versión griega de los LXX en Gn 37,11. José ha contado su sueño de las gavillas a su padre y a sus hermanos; pero mientras éstos se recomen de envidia, «su padre le daba vueltas al asunto *(rēma)*». En Dn 4,28, la versión griega (LXX) —que corresponde al 4,25 del texto arameo— no sólo cambia la numeración de los versículos, sino que amplía el texto con una visión introspectiva: «Cuando (Daniel) terminó de hablar, el rey Nabucodonosor, al oír que en su sueño se revelaba un decreto del Altísimo, guardó en su corazón todas estas palabras *(tous logous en tē kardia synetērēse)*». En los dos pasajes (Gn 37,11; Dn 4,28) se describe la perplejidad interna de una persona que intenta comprender el significado profundo de lo que le han contado. Ésa tenía que ser, indudablemente, la situación anímica de María, como se explica con toda claridad en la frase siguiente.

Meditándolo en su interior

El verbo *symballein* es exclusivamente lucano en todo el Nuevo Testamento. Pero en cada pasaje, tanto de la narración evangélica como del libro de los Hechos, tiene significados distintos, y el caso es que ninguno cuadra en nuestro texto. En Hch 4,15 significa «deliberar», y ése es también, posiblemente, su significado en Hch 17,18 (aunque hay quien prefiere traducirlo por «encontrarse [con los filósofos atenienses]»). En Lc 14,31, dado su contexto bélico, el sentido es de «trabar combate», «presentar batalla», y lo mismo en la variante textual de Lc 11,53. En Hch 18,27 aparece en voz media, con el significado de «ayudar», «contribuir al provecho (de los corintios»). Como se ve, ninguno de estos significados es satisfactorio para el participio *symballousa*, en Lc 2,19.

Flavio Josefo describe con el verbo *symballein* los esfuerzos de José por descifrar el significado de un sueño (*Ant.* II, 5, 3, n. 72). W. C. van Unnik, después de un laborioso análisis de numerosos textos del período helenístico, concluye que el significado de *symballein* es «acertar con el sentido exacto». Si esto fuera así, el participio *symballousa,* en Lc 2,19, querría decir que Lucas atribuye a María una comprensión plena de lo que le habían contado los pastores. Pero la aceptación de los planteamientos de Van Unnik no ha sido, ni mucho menos, unánime; entre otras cosas, porque da la impresión de que se fuerza el texto y se le hace decir más de lo que verdaderamente pretende (cf. R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías,* p. 424; MNT, p. 150). El participio *symballousa* (= «meditando») expresa una modalidad de *synetērei* (= «conservaba»), que, como imperfecto (cf. BDF, nn. 417-418), tiene carácter conativo: «intentaba acertar con el significado exacto». Cf. BDF, n. 326. Cf. W. C. van Unnik, *Die rechte Bedeutung des Wortes treffen, Lukas II, 19,* en su colección de ensayos *Sparsa collecta: The Collected Essays of W. C. van Unnik* (NovTSup 29; Leiden 1973) vol. 1, 72-91.

v. 20. *Los pastores se volvieron*

Como conclusión del episodio, resuena el «estribillo A», según hemos indicado en el apartado 1. Cf. Lc 1,23.38.56; 2,40.51.

Glorificando y alabando a Dios

Se marchan los pastores; pero en esos cantos toma cuerpo y se multiplica la gloria y la paz cantada por los mensajeros celestes (vv. 13-14). En la versión griega (LXX) de Dn 3,26.55 encontramos también una yuxtaposición de los dos verbos: «Alabado y glorificado sea tu nombre por siempre», «a él gloria y alabanza por los siglos».

Porque habían visto y oído

Literalmente habría que traducir: «por todo lo que habían visto y oído». En Hch 4,20 vuelven a aparecer juntos los dos verbos: «ver» y «oír». Naturalmente, no se puede tomar esta afirmación como fundamento para aislar un relato propio que hubiera que atribuir a los pastores.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 2,1-20

Baily, M., *The Crib and the Exegesis of Luke 2,1-20:* «Irish Ecclesiastical Record» 100 (1963) 358-376.

— *The Shepherds and the Sign of a Child in a Manger: Lk 2,1-20 and I Sam c. 16:* ITQ 31 (1964) 1-23.

Beckwith, R. T., *St. Luke, the Date of Christmas and the Priestly Courses at Qumran:* RevQ 9 (1977-1979) 73-94.

Benoit, P., *Non erat eis locus in diversorio (Lc 2,7),* en Homenaje al R. P. Béda Rigaux, ed. por A. Descamps/A. de Halleux (Gembloux 1970) 173-186.

Brown, R. E., *The Meaning of the Manger: The Significance of the Shepherds:* «Worship» 50 (1976) 528-538.

De Jonge, M., *The Use of the Word «Anointed» in the Time of Jesus:* NovT 8 (1966) 132-148.

Derrett, J. D. M., *The Manger at Bethlehem: Light on St. Luke's Technique from Contemporary Jewish Religious Law:* SE VI (TU 112; Berlín 1973) 86-94.

— *The Manger: Ritual Law and Soteriology:* «Theology» 74 (1971) 566-571.

Dulière, W. L., *Inventaire de quarente-et-un porteurs du nom de Jésus dans l'histoire juive écrite en grec: Un Jésus d'Ananos prédisant la ruine du Temple —Jésus, nom de lieu:* NovT 3 (1959) 180-217.

Ehrenberg, V., *Imperium maius in the Roman Republic:* AJP 74 (1953) 113-136.

Förster, M., *Nochmals Jesu Geburt in einer Höhle:* ZNW 4 (1903) 186-187.

Frey, J.-B., *La signification du terme prōtotokos d'après une inscription juive:* Bib 11 (1930) 373-390.

Giblin, C. H., *Reflections on the Sign of the Manger:* CBQ 29 (1967) 87-101.

Goetz, K. G., *Zum Herdenturm von Bethlehem:* ZNW 8 (1907) 70-71.

Guevara, H., *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid 1985).

Guillet, J., *Marie gardait toutes ces paroles dans son coeur:* «Christus» 3 (1954) 50-59.

Hengel, M., *Phatnē,* en TDNT 9, pp. 49-55.

Jeremias, J., *Poimēn...,* en TDNT 6, pp. 485-502.

Jones, D. L., *The Title Christos in Luke-Acts:* CBQ 32 (1970) 69-76.

Kasteren, J. van, *Analecta exegetica:* RB 3 (1894) 56-57 (sobre Lc 2,7) 58-61 (sobre Lc 2,14).

Legrand, L., *L'Évangile aux bergers: Essai sur le genre littéraire de Luc II, 8-20:* RB 75 (1968) 161-187.

McNamara, E. A., *Because There Was No Room for Them in the Inn:* AER 105 (1941) 433-443.

Meyer, B. F., *But Mary Kept All These Things ... (Lk 2,19.51):* CBQ 26 (1964) 31-49.

Miguens, M., *In una mangiatoia, perchè non c'era posto*: BeO 2 (1960) 193-198.

Nestle, E., *Die Hirten von Bethlehem*: ZNW 7 (1906) 257-259.

Pax, E., *Denn sie fanden kein Platz in der Herberge. Judisches und fruhchristliches Herbergswesen*: BibLeb 6 (1965) 285-298.

Preuschen, E., *Jesu Geburt in einer Hohle*: ZNW 3 (1902) 359-360.

Ramsay, W. M., *Luke's Narrative of the Birth of Christ*: Expos 8/4 (1912) 385-407, 481-507.

Schmithals, W., *Die Weihnachtsgeschichte Lukas 2,1-20*, en Hom. a Ernst Fuchs, ed. por G. Ebeling y otros (Tubinga 1973) 281-297.

Schrage, W., *Was fallt dem Exegeten zu Weihnachten ein?*: «Der evangelische Erzieher» 31 (1979) 338-344.

Schurmann, H., *Sie gebar ihren erstgeborenen Sohn. Lk 2,1-20 als Beispiel homologetischer Geschichtsschreibung*, en *Ursprung und Gestalt* (Dusseldorf 1970) 217-221.

Serra, A., *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19.51b* (Roma 1982).

Thorley, J., *When was Jesus Born?*: GR 28 (1981) 81-89.

— *The nativity Census. What does Luke Actually Say?*: GR 26 (1979) 81-84.

Tremel, B., *Le signe du nouveau né dans la mangeoire. À propos de Lc 2,1-20*, en P. Casetti *et al.* (eds), «Hom. a D. Barthélemy», pp. 593-612.

Unnik, W. C. van, *Die rechte Bedeutung des Wortes treffen, Lukas 2,19*, en *Verbum — Essays on Some Aspects of the Religious Function of Words*. Hom. al Dr. H. W. Obbink, ed. por T. B. van Baaren y otros (Utrecht 1964) 129-147, recogido en su obra *Sparsa Collecta. The Collected Essays of W. C. van Unnik* (NovTSup 29, Leiden 1973) vol. 1, 72-91.

Vaccari, A., *De vi circuncisionis in Veteri Foedere*: VD 2 (1922) 14-18.

Westermann, C., *Altestamentliche Elemente in Lukas 2,1-20*, en *Tradition und Glaube. Das fruhe Christentum in seiner Umwelt*. Hom. a Karl Georg Kuhn en su sesenta y cinco cumpleaños, ed. por J. Jeremias y otros (Gotinga 1971) 317-327.

Bibliografía sobre el censo de Quirino

Accame, S., *El primo censimento della Giudea*: «Rivista di filologia e di istruzione classica» 72-73 (1944-1945) 138-170.

Barnett, P. W., *Apographē and apographesthai in Luke 2,1-5*: ExpTim 85 (1973-1974) 377-380.

Benoit, P., *Quirinius (Recensement de)*, en DBS 9, pp. 693-720.

Bleckmann, F , *Die erste syrische Statthalterschaft des P Sulpicius Quirinius* «Klio» 17 (1921) 104-112

Braunert, H , *Der romische Provinzialzensus und der Schatzungsbericht des Lukas Evangeliums* «Historia» 6 (1957) 192-214

Corbishley, T , *A Note on the Date of the Syrian Governorship of M Titius* JRS 24 (1934) 43 49

— *Quirinius and the Census A Re study of the Evidence* «Klio» 29 (1936) 81-93

Dessau, H , *Zu den neuen Inschriften des Sulpicius Quirinius* «Klio» 17 (1921) 252-258

Evans, C F , *Tertullian's References to Sentius Saturninus and the Lucan Census* JTS 24 (1973) 24-39

Grenfell, B P /Hunt, A S (eds), *The Oxyrhynchus Papyri* (Londres 1899) 2, 207 214 (= POxyr 254, «Census Return» — *apographai kat' oikian)*

Groag, E , *P Sulpicius Quirinius,* en PW, 2 ª serie, 4/A1, 822 843

Instinsky, H U , *Das Jahr der Geburt Christi Eine geschichtswissen schaftliche Studie* (Munich 1957).

Kaufmann, L , *Geburt des Messias Text und Kontext einer guten Nach richt* «Orientierung» 44 (1980) 250-253

Lagrange, M -J , *Où en est la question du recensement de Quirinius?* RB 8 (1911) 60-84

Lazzarato, D , *Chronologia Christi seu discordantium fontium concordantia ad iuris normam* (Nápoles 1952), con bibliografía antigua

Lodder, W , *Die Schatzung des Quirinius bei Flavius Josephus Eine Untersuchung* (Leipzig 1930)

Marquardt, J , *Romische Staatsverwaltung* (3 vols , Darmstadt ³1957) vol 2, 180 246

Moehring, H R , *The Census in Luke as an Apologetic Device,* en *Studies in New Testament and Early Christian Literature* Hom a Allen P Wikgren, ed por D E Aune (Leiden 1972) 144-160

Mommsen, T , *De Sulpicii Quirinii Titulo Tiburtino,* en *Res gestae divi Augusti ex monumentis ancyrano et apolloniensi* (Berlín ²1883) 161-178, reeditado en Aalen 1970

— *Romisches Staatsrecht* (Graz ³1952) vol 2/1, 415-417, vol 2/2, 1087 1095

Murphy, F X , *The Date of Christ's Birth Present State of the Question* CHR 29 (1943) 307-325

Nestle, E , *Die Schatzung in Lukas 2 und Psalm 87(86),6* ZNW 11 (1910) 87

Ogg, G , *The Quirinius Question To-day* ExpTim 79 (1967-1968) 231-236

Ramsay, W. M., *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament* (Londres [4]1920) 238-300.

Schalit, A., *König Herodes: Der Mann und sein Werk* (Berlín 1969) 265-282.

Schürer, E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús (175 a. C.-135 d. C.)*; edición revisada por G. Vermes y otros (Ed. Cristiandad, Madrid 1985), 3 tomos, I, 515-550.

Sherwin-White, A. N., *Quirinius: A Note,* en *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford 1963, [2]1965) 162-171.

Smallwood, E. M., *The Jews under Roman Rule: From Pompey to Diocletian* (Leiden 1976) 568-571.

Stauffer, E., *Die Dauer des Census Augusti: Neue Beiträge zum lukanischen Schätzungsbericht,* en *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik:* Hom. a E. Klostermann (TU 77; ed. por G. Delling; Belín 1961) 9-34.

— *Jesus and His Story* (Nueva York 1960) 21-32.

Steinmetzer, F. X., *Census:* RAC 2 (1954) 969-972.

Syme, R., *Galatia and Pamphylia under Augustus: The Governorships of Piso, Quirinius and Silvanus:* «Klio» 27 (1934) 122-148.

— *The Titulus Tiburtinus* (Munich 1973) 585-601.

Taylor, L. R., *Quirinius and the Census of Judaea:* AJP 54 (1933) 120-133.

Weber, W., *Der Census des Quirinius nach Josephus:* ZNW 10 (1909) 307-319.

Wilcken, U., *Apographai:* «Hermes» 28 (1893) 230-251.

Bibliografía sobre el Gloria

Bishop, E. F. F., *Men of God's Good Pleasure:* ATR 48 (1966) 63-69.

Bover, J. M., *Pax hominibus bonae voluntatis (Lc 2,14):* EstBíb 7 (1948) 441-449.

Deichgräber, R., *Lc 2,14: anthrōpoi eudokias:* ZNW 51 (1960) 132.

Feuillet, A., *Les hommes de bonne volonté ou les hommes que Dieu aime: Note sur la traduction de Luc 2,14b:* «Bulletin de l'association Guillaume Budé» 4 (1974) 91-92.

Fitzmyer, J. A., *Peace upon Earth among Men of His Good Will (Luke 2,14):* TS 19 (1958) 225-227; reeditado en ESBNT, pp. 101-104.

Flusser, D., *Sanktus und Gloria,* en *Abraham unser Vater:* Hom. a Otto Michel, ed. por O. Betz y otros (Leiden 1963) 129-152.

Goetze, A., *Peace on Earth:* BASOR 93 (1944) 17-20 (un paralelo ugarítico).

Hansack, E., *Luk 2,14: Friede den Menschen auf Erden, die guten Willens sind? Ein Beitrag zur Übersetzungstechnik der Vulgata:* BZ 21 (1977) 117-118.

Hunzinger, C.-H., *Ein weiterer Beleg zu Lc 2,14 anthrōpoi eudokias:* ZNW 49 (1958) 129-130.

— *Neues Licht auf Lc 2,14 anthrōpoi eudokias:* ZNW 44 (1952-1953) 85-90.

Jeremias, J., *Anthrōpoi eudokias (Lc 2,14):* ZNW 28 (1929) 13-20.

Rad, G. von, *Noch einmal Lc 2,14 anthrōpoi eudokias:* ZNW 29 (1930) 111-115.

Ropes, J. H., *Good Will toward Men (Luke 2,14):* HTR 10 (1917) 52-56.

Rusche, H., *Et in terra pax hominibus bonae voluntatis: Erklärung, Deutung und Betrachtung zum Engelchor in Lk 2,14:* BibLeb 2 (1961) 229-234.

Schwarz, G., *Der Lobgesang der Engel (Lukas 2,14): Emendation und Rückübersetzung:* BZ 15 (1971) 260-264.

Sonderlund, S. K., *Christmas as the «Shalōm» of God:* «Crux» 16 (1980) 2-4.

Vogt, E., *Peace among Men of God's Good Pleasure Lk. 2,14,* en *The Scrolls and the New Testament,* ed. por K. Stendahl (Nueva York 1957) 114-117.

Walker, N., *The Renderings of Rāṣôn:* JBL 81 (1962) 182-184.

Wobbe, J., *Das Gloria (Lk 2,14):* BZ 22 (1934) 118-152, 224-245; 23 (1935-1936) 358-364.

7. *CIRCUNCISION Y MANIFESTACION DE JESUS* (2,21-40)

[21] Cuando pasaron ocho días, llegó el tiempo de circuncidar al niño. Y le pusieron de nombre Jesús. Ése era el nombre que le había dado el ángel antes de su concepción.

[22] Cuando llegó el tiempo de que se purificasen, conforme a la ley de Moisés, lo llevaron a Jerusalén, para presentarlo al Señor —[23] como está escrito en la ley del Señor: «*Todo primogénito varón* será *consagrado* [a] al Señor»— [24] y para ofrecer el sacrificio, como prescribe la ley del Señor: «*Un par de tórtolas o dos pichones*» [b].

[25] Vivía entonces en Jerusalén un hombre llamado Simeón, honrado y piadoso, que aguardaba la consolación de Israel; y el Espíritu Santo estaba con él. [26] Le había revelado el Espíritu Santo que no vería la muerte hasta haber visto al Mesías del Señor.

[27] Impulsado por el Espíritu, fue al templo. Y cuando los padres entraban con el niño Jesús, para cumplir con él lo previsto por la ley, [28] Simeón lo tomó en brazos y bendijo a Dios diciendo:

[29] Ahora, Señor, puedes despedir a tu siervo
en paz, según tu promesa,
[30] porque mis ojos *han visto tu salvación,* (Is 40,5)
[31] que has preparado a la vista
de todos los pueblos:
[32] *luz* para revelación *a los paganos* (Is 49,6)
y gloria a tu pueblo, Israel.

[33] Su padre y su madre estaban admirados de lo que se decía del niño.

[34] Simeón les bendijo, y dijo a María, su madre:

—Mira: este niño está constituido para ruina y resurgimiento de muchos en Israel; un signo que será rechazado

[a] Éx 13,2. [b] Lv 12,8.

—[35] por cierto, también a ti una espada te traspasará el corazón— para que se manifiesten los pensamientos de muchos corazones.

[36] Había también una profetisa, Ana, hija de Fanuel, de la tribu de Aser. Era una mujer muy anciana, que, después de su matrimonio, había vivido siete años casada, [37] y llevaba ochenta y cuatro años de viuda. No se apartaba del templo, dando culto a Dios día y noche, con ayunos y oraciones.

[38] En aquel preciso momento, se acercó; y alababa a Dios públicamente, y hablaba del niño a todos los que esperaban la liberación de Jerusalén.

[39] Cuando cumplieron todo lo que prescribía la ley del Señor, se volvieron a Galilea, a su ciudad de Nazaret.

[40] El niño iba creciendo y robusteciéndose; y se llenaba de sabiduría, y el favor de Dios le acompañaba.

COMENTARIO GENERAL

1. *El episodio y su contexto*

El ambiente de religiosidad tradicional judía que impregna las narraciones de la infancia cobra un relieve particular en este episodio de la circuncisión, imposición del nombre y manifestación de Jesús. El paralelismo con la circuncisión, imposición del nombre y manifestación de Juan (Lc 1,59-80) es, a todas luces, de lo más evidente.

El episodio consta de dos secciones principales (vv. 21-24 y 25-38) y de una conclusión (vv. 39-40). La primera (vv. 21-24) es marcadamente introductoria; en realidad se trata de un doble preludio a la manifestación de Jesús propiamente dicha. El v. 21, que menciona la circuncisión e imposición del nombre, constituye el primer preámbulo; los vv. 22-24, en los que se describe la purificación de María y la presentación de Jesús, forman el segundo bloque introductivo. Queda así preparada la segunda parte del episodio (vv. 25-38), que contienen una doble manifestación de Jesús en torno a las dos figuras que acaparan las escena: Simeón (vv. 25-35)

y Ana (vv. 36-38). La conclusión (vv. 39-40) recoge «estribillos» típicos de las narraciones de la infancia, concretamente A y C, como ya hemos indicado en el apartado 1.

Algunos comentaristas piensan que el v. 21 no forma parte de este episodio, sino que pertenece más bien a la narración precedente del nacimiento (H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* I, pp. 97-98; R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías,* pp. 451ss y 455ss); de modo que la presentación de Jesús comprendería únicamente los vv. 22-40. Pero esta separación del v. 21 quebranta considerablemente el paralelismo entre los diversos episodios relativos a Juan y a Jesús, que es el pilar básico de la estructura de las narraciones de la infancia.

El v. 21 es indudablemente redaccional, como se demuestra, sobre todo, por su referencia explícita a Lc 1,31, donde el mensajero celeste no sólo anuncia a María el nacimiento de su hijo, sino que le indica expresamente qué nombre deberá imponerle. Otra razón es su paralelismo con Lc 1,59-63. Ya anteriormente, al comentar el nacimiento de Juan en el apartado 4: «El anuncio del nacimiento de Juan», planteábamos la conveniencia de separar ese episodio (Lc 1,57-58) del resto de la narración (Lc 1,59-80). Pues bien, si por cualquier motivo hubiera que considerar esos pasajes como un solo episodio, tendríamos todavía más razones para unir el texto de Lc 2,21 con la narración siguiente (Lc 2,22-40). En efecto, en Lc 1,59, la circuncisión de Juan y la imposición del nombre es la circunstancia narrativa que da origen a la manifestación de la personalidad del niño y a la proclamación profética de Zacarías. Pues eso mismo es lo que ocurre en el caso presente, aunque con algunas diferencias. En Lc 2,21, el acento recae sobre la imposición del nombre mucho más que sobre la circuncisión; por otra parte, en el caso de Jesús, la imposición del nombre no suscita discusión alguna, como ocurre en el episodio del Bautista.

El paralelismo de superioridad se pone de nuevo en evidencia a diversos niveles. En primer término, por la expresa mención textual del nombre de Jesús como «impuesto por el mensajero celeste antes de su concepción»; pero eso no se dice de Juan, aunque el origen de su nombre se deba a idénticas circunstancias. Y, en segundo lugar, porque la manifestación de Jesús propiamente dicha va precedida, como ya indicábamos al comienzo, de dos preámbulos

narrativos, mientras que, en el caso de Juan, el único preludio es el dato de su circuncisión e imposición del nombre. Aparte de que la manifestación de Jesús va a tener lugar en el contexto de su presentación en el templo de Jerusalén, un episodio totalmente distinto de su propia circuncisión e imposición del nombre.

La manifestación de Jesús se desarrolla en torno a dos personajes: *a)* Simeón, cuya actitud interna estalla en un cántico de alabanza y en un oráculo profético, y *b)* Ana, la profetisa, que lo hace en una acción de gracias y va contando maravillas sobre aquel niño.

La escena, tal como está contada, no guarda una vinculación tan directa con el pasaje precedente del nacimiento (Lc 2,1-20), como sucede en el episodio de la circuncisión, imposición del nombre y manifestación de Juan. Pues bien, si la circuncisión de Juan y la imposición del nombre provocaron una reacción como la que se describe en Lc 1,65-79, cuánto más deberá suceder aquí, en esas mismas circunstancias. Éste es el gran impacto del paralelismo. Por otra parte, hay que notar que en la distribución de los materiales propuesta por R. E. Brown, en la que el v. 21 forma parte del episodio precedente, no se sabe bien cómo hay que considerar este versículo; de hecho, Brown no lo incluye en lo que él llama «reacciones» ante el nacimiento de Jesús, ya que éstas quedan limitadas a Lc 2,15-20 (cf. *El nacimiento del Mesías,* pp. 451s). Por todo ello prefiero considerar los vv. 21-40 como una unidad narrativa dentro de la narración global de los relatos de la infancia; con ello me sumo a la interpretación de J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* p. 37; A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* p. 61; J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas übersetzt und erklärt,* p. 112; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* p. 69.

Algunos investigadores han pensado en la posibilidad de que los vv. 21-40 hubieran tenido, en una etapa anterior, una redacción distinta de la que presentan en el texto actual. Como indicios de esa posibilidad se aducen ciertos fenómenos textuales, por ejemplo, la referencia a «los padres de Jesús» (v. 27b) o a «su padre y su madre» (v. 33); lo mismo vale para la indicación, en el mismo v. 33, de que «estaban admirados de lo que se decía del niño», siendo así que aún están recientes los ecos del anuncio a María (Lc 1,28-37), y el episodio viene inmediatamente a continuación de lo

que les han contado los pastores (Lc 2,17). Ante todo no hay ninguna razón convincente para pensar que la escena de la representación de Jesús formara parte, en sus orígenes, de la fuente relacionada con el Bautista, de donde la habría tomado Lucas, para aplicársela ulteriormente a Jesús. En realidad, hay muchos detalles que recuerdan la narración de la infancia de Samuel (cf. 1 Sm 1-2), lo que lleva a pensar que la composición de Lucas sigue fundamentalmente ese modelo veterotestamentario.

Por lo que se refiere al cántico de Simeón, la cosa es distinta. Podría tratarse de una adición posterior de Lucas, una vez terminada la redacción de las narraciones de la infancia, como piensa R. E. Brown *(op. cit.,* pp. 472ss). Pero no está suficientemente claro que el *Nunc dimittis* provenga de los mismos círculos judeocristianos que dieron origen al *Magnificat* y al *Benedictus.* Sugerir, como lo hace Brown, que se puede pasar del v. 27 al 34 con la mayor fluidez es perfectamente plausible. Lo que ya es más problemático es que pueda tener razón G. Schneider *(Das Evangelium nach Lukas,* p. 70) cuando se imagina que, en la redacción original, Lc 2,22-38 venía inmediatamente después de Lc 2,6-7. Eso es altamente improbable, ya que no se puede excluir el v. 21 y además habría que saltarse los vv. 28-33, es decir, el cántico y los dos versículos que lo encuadran. De todos modos, da la sensación de que el episodio se podría haber construido de manera más coherente.

2. *Primera parte: Preludios* (vv. 21-24)

El v. 21 cuenta el hecho de la circuncisión y de la imposición del nombre de Jesús. Lo mismo que Juan, Jesús queda marcado con la señal de la alianza (cf. Gn 17,11), que le incorpora oficialmente al pueblo de Israel (cf. Jos 5,2-9). El nombre de «Jesús» no es casual, sino impuesto por el propio Dios. Eso hace que el énfasis del relato recaiga de manera especial sobre la imposición del nombre más bien que sobre el rito de la circuncisión.

Los vv. 22-24 recogen concomitantemente dos hechos que van a constituir el marco de la manifestación de Jesús: *a)* La purificación de la madre a los cuarenta días del parto (vv. 22a y 24), y *b)* El rescate del primogénito al mes del nacimiento (vv. 22b y 23). Lucas, de origen y mentalidad siria, describe el rescate de Jesús

como una presentación en el templo, sin hacer la más mínima referencia al pago de los cinco pesos de plata, según estipulaba la ley. Como explicaremos en las diversas «notas» exegéticas a Lc 2,22b, ni en el Antiguo Testamento ni en la Misná se encuentra prescripción alguna sobre la presentación del primogénito. La escena ha adquirido este carácter a imitación de 1 Sm 1,22-28, donde se cuenta la presentación de Samuel recién destetado. También puede deberse, al menos en parte, a la preocupación de Lucas por explicar a sus lectores predominantemente paganos ciertas prácticas natalicias del judaísmo palestinense. Un rasgo interesante de la narración es que María hace la ofrenda prescrita por la ley: «Un par de tórtolas o dos pichones». Ahora bien: según Lv 12,8, una de las aves es «para el holocausto» y la otra «para el sacrificio expiatorio». Por consiguiente —y aparte de las ulteriores especulaciones mariológicas—, la concepción de Lucas supone que María tuvo que someterse a la prescripción legal de la purificación después de dar a luz a su primogénito.

Lo que realmente quieren subrayar los vv. 22-24 es la escrupulosa observancia de la ley por parte de José y María. Con motivo del nacimiento de Jesús, los padres, dos judíos profundamente religiosos, cumplen todas las prescripciones que, según la mentalidad de Lucas, había que observar ritualmente en esas circunstancias. La mención triple de «la ley» en estos versículos (vv. 22a, 23a y 24a) es tremendamente significativa; es más, en el curso de la narración emergen otras dos referencias a la ley: en la manifestación a Simeón (v. 27), y en la sección conclusiva del episodio (v. 39). En las respectivas «notas» exegéticas estudiaremos algunas dificultades planteadas por determinados versículos; por ejemplo, ¿a quién se refiere el plural *autōn* (= «de ellos») del v. 22?, ¿en qué consistía la «presentación»?, ¿cómo armonizar la diversidad de períodos temporales con relación a la fecha del nacimiento, como lo suponen las respectivas escenas: cuarenta días para la purificación de la madre y un mes para el rescate del primogénito? Lo que indican estos problemas es que la información de la que disponía Lucas no era precisamente la más exacta. Y mucho menos se puede pensar en una dependencia directa de los recuerdos de María. La intención de Lucas consiste en subrayar la escrupulosa fidelidad de José y María a las prescripciones de la ley mosaica.

La gran novedad de la actuación salvífica de Dios entra en la historia humana a través de una aceptación de su palabra, expresada en la ley.

3. *Segunda parte: Manifestación de Jesús* (vv. 25-38)

La primera manifestación de Jesús, recogida en los vv. 25-35, se produce por medio de una figura venerable: Simeón. El personaje, hombre «honrado y piadoso», aunque, según parece, no de ascendencia levítica, recuerda al anciano sacerdote Elí, bajo cuya tutela transcurrieron los primeros años de Samuel (1 Sm 1-3), y al padre de Juan, el viejo Zacarías (Lc 1,5-7). Igual que este último predice la grandeza de Juan en el *Benedictus,* Simeón exalta la personalidad de Jesús en el *Nunc dimittis.* Pero una vez más queda de manifiesto la superioridad del paralelismo; al cántico de Zacarías, Simeón responde con una doble proclamación: un nuevo cántico (vv. 29-32) y un oráculo profético (vv. 34-35).

Al arraigado judaísmo de Simeón se añade una característica interesante: «aguardaba la consolación de Israel». La frase como tal no aparece en la literatura veterotestamentaria, pero indudablemente alude al Libro de la Consolación, en el Deuteroisaías (Is 40-55); véase la «nota» exegética a Lc 2,25. No cabe duda que «la consolación de Israel» (v. 25) está en claro paralelismo con «la liberación (o rescate) de Jerusalén» (v. 38). Pues bien, eso es precisamente lo que constituye el mensaje «del heraldo que anuncia la paz, que trae la buena noticia, que pregona la victoria» (cf. Is 52,7), en Is 52,9: «El Señor consuela a su pueblo, rescata a Jerusalén». Hay que notar, a este propósito, que «el heraldo» del Deuteroisaías está en masculino en Is 41,27; 52,7 (como Simeón) y en femenino en Is 40,9 (como Ana).

Otro rasgo de la personalidad de Simeón es su relación con el Espíritu: «El Espíritu Santo estaba con él» (v. 25). Precisamente el Espíritu le había revelado que no moriría hasta que hubiera visto al Mesías, al Ungido de Dios. E impulsado por el Espíritu, va al templo en el momento justo, toma al niño en brazos de manos de María y entona un himno de alabanza. Simeón ha podido reconocer en ese niño recién nacido la llegada de la gran novedad salvífica, la nueva y definitiva salvación de Dios.

El cántico de Simeón, el *Nunc dimittis*, consta de tres dísticos (vv. 29, 30-31 y 32). Simeón entona su alabanza como si fuera un centinela alerta a la llegada de un personaje esperado. Se dirige a Dios como «Señor», dándole el título *despotēs* —en vocativo: *despota*—, que la traducción griega de los LXX usa a veces para traducir el hebreo *Yhwh,* y que en obras griegas escritas por judíos aparece frecuentemente con referencia al «Señor» (= YHWH). Simeón canta porque ha llegado el relevo definitivo y, según la expresión veterotestamentaria, puede «irse en paz» (= «despedir en paz», «dejar marchar [a alguien] en paz»). Pero lo más importante es que Simeón reconoce en ese niño al portador de las promesas mesiánicas de paz, salvación, luz. En él, la promesa se va a revelar a los gentiles, y redundará en gloria para Israel; por más que la salvación está destinada a «todos los pueblos», tanto a Israel como a las naciones paganas.

En la interpretación de Lucas, todos los efectos del acontecimiento Cristo se dan cita en este pasaje de la presentación del primogénito de María; sin embargo, en Ef 2,14-16, la paz queda estrechamente vinculada a la muerte de Cristo. Lucas es el gran exponente del proceso de maduración que experimentó el primitivo pensamiento cristiano hasta que llegó a comprender que los efectos del acontecimiento Cristo no eran fruto del desenlace final, sino que ya estaban presentes en los mismos comienzos de su existencia terrena. Con todo, no se puede hablar de una «soteriología de la encarnación», a pesar de lo que dice G. Schneider *(Das Evangelium nach Lukas,* p. 72); Lucas no ofrece el menor indicio de una idea de «encarnación», tan típica del cuarto Evangelio.

El alcance del *Nunc dimittis* es notablemente superior al del *Gloria* cantado por los mensajeros del nacimiento (Lc 2,14). La significación de Jesús no se agota en la prosperidad del pueblo elegido (v. 32b), sino que es una salvación desbordante, manifestada a todos los pueblos, tanto a las naciones paganas como a Israel (v. 32a).

La segunda palabra de Simeón es un oráculo profético dirigido a la madre (vv. 34bc-35ab). El relieve que aquí se da a la figura de María es un reflejo de la función de Ana en 1 Sm 1-2; de hecho, lo que más destaca en el relato de la presentación de Samuel

es la iniciativa de la madre. En cuanto al oráculo de Simeón, su tonalidad decididamente ominosa abre un futuro más bien sombrío. Al describir al niño como fuente de división en Israel queda ya anticipada la propia frase de Jesús en Lc 12,51-53: «¿Pensáis que he venido a traer paz a la tierra? Os aseguro que no, sino división. De ahora en adelante, una familia de cinco estará dividida; se dividirán tres contra dos y dos contra tres, padre contra hijo e hijo contra padre, madre contra hija e hija contra madre, la suegra contra su nuera y la nuera contra la suegra». Jesús está marcado desde su infancia: «Este niño está constituido para ruina y resurgimiento de muchos en Israel».

Hay que notar que, en esta expresión, la «ruina» precede al «resurgimiento». Y es que se trata, en realidad, de una de las formulaciones lucanas del escándalo de la cruz, la piedra de tropiezo. Se ha criticado mucho la concepción teológica de Lucas, porque se echa en falta una teología de la cruz, formulada al modo característico de Pablo (cf. 1 Cor 1,18.23). Pero el carácter discriminatorio de la misión del niño está expresado aquí con tanta o mayor incisividad que en la formulación paulina; el lenguaje de Lucas es de una expresividad extraordinaria. El tema del rechazo suena ya desde los primeros compases, y, ulteriormente, a lo largo de toda la narración evangélica, va a experimentar las más variadas modulaciones (cf. Lc 4,29; 13,33-35; 19,44.47-48; 20,14.17). Jesús será una bandera discutida, un signo rechazado, como antiguamente ya lo fueron tanto Isaías como sus hijos (cf. Is 8,18).

También María va a quedar afectada por ese carácter discriminatorio de la misión de su hijo; una espada tajante le traspasará el corazón (véase la «nota» exegética al v. 35a). María experimentará en su propia carne el significado de esa división familiar que el cumplimiento de la misión de su hijo va a traer como consecuencia; su relación con Jesús no va a limitarse al ámbito puramente materno, sino que implicará una vinculación trascendente, superior a los lazos de carne y sangre, es decir, la fidelidad del discípulo. La mención de esa espada que va a traspasar el corazón de María prefigura, ya desde ahora, la respuesta que un día dará Jesús al piropo entusiasta de una mujer que felicita a la madre de tal hijo: «¡Dichoso el vientre que te llevó y los pechos que te criaron!» (Lc 11,27).

Y Jesús responde: «¡Dichosos más bien los que escuchan la Palabra de Dios y la ponen en práctica!» (Lc 11,28; cf. 8,21).

El v. 35b es la continuación lógica del v. 34bc; la frase ha quedado interrumpida por el paréntesis de la alocución directa —en segunda persona del singular— sobre la espada (v. 35a). Los «pensamientos» que van a quedar patentes son las maquinaciones hostiles y los planes arteros que van a incitar la oposición al ministerio público de Jesús.

Una de las características de la composición lucana es la introducción de personajes por parejas. En los episodios de «anuncio», Zacarías y María; en el discurso de Nazaret, la viuda de Sarepta y Naamán el sirio; en el capítulo 7, Simón el fariseo y la pecadora pública, y en el caso presente, Simeón y Ana.

La duplicidad de personajes, en este episodio de la presentación de Jesús, no invalida el paralelismo con la manifestación de Juan, sino que pone de relieve la superioridad de este acontecimiento. La proclamación de la futura personalidad del Bautista toma cuerpo en el cántico de su padre, en el *Benedictus*. Ahora, en cambio, la proclamación de la personalidad de Jesús se expresa no sólo en el cántico de Simeón, en el *Nunc dimittis* y en el oráculo subsiguiente, sino también en la exultante comunicatividad de Ana, la profetisa, cuya misión es difundir a los cuatro vientos lo que Simeón acaba de reconocer en ese niño. Un hombre y una mujer proclaman que la promesa de salvación se ha hecho realidad en un niño recién nacido, Jesús, el Mesías del Señor.

Los destinatarios del mensaje son «todos los que esperaban la liberación y la redención de Jerusalén». Las figuras del Deuteroisaías han llegado a la plenitud de su anunciado cumplimiento.

4. *Conclusión* (vv. 39-40)

La sección conclusiva es una yuxtaposición de los «estribillos» A y C, como ya hemos indicado repetidas veces, con que terminan diversos episodios de la narración lucana de la infancia. Para una exposición detallada, véanse las correspondientes «notas» exegéticas.

v. 21. *Cuando pasaron ocho días*

A propósito de los «ocho días» —o del día octavo—, véase la «nota» a Lc 1,59. El texto original introduce la idea de «cumplimiento» o de «plenitud» *(pimplanai),* en sentido temporal (cf. Lc 1,23.57; 2,6.22). Pero no hay que ver en la frase un significado teológico, sino únicamente que ha llegado el tiempo establecido para una determinada actividad.

Los manuscritos más representativos traen el pronombre masculino *auton* (= «a él»), pero el códice D y muchos minúsculos leen expresamente *to paidion* (= «al niño»). No cabe duda que el contexto pide esa referencia; pero, precisamente por eso, la variante podría deberse a una corrección del copista. El hecho de que en la traducción hayamos optado por la formulación explícita «al niño» no obedece a una preferencia por el códice D, sino a un imperativo de claridad.

Por la circuncisión, Jesús, el Mesías, queda sujeto a la observancia de la ley; pero Lucas no desarrolla esa temática. Cf. Gál 4,4.

Le pusieron de nombre Jesús

Sobre el significado del nombre, véanse las «notas» a Lc 1,31.59. Este versículo es la única referencia al capítulo precedente, y, en concreto, al anuncio del nacimiento de Jesús, comunicado por Gabriel a la futura madre del niño (cf. Lc 1,31). La narración carga el acento sobre la imposición del nombre más bien que sobre el hecho de la circuncisión. La simplicidad del relato contrasta con la agitación de la escena homóloga, es decir, la imposición del nombre de Juan (Lc 1,59-66), en la que apenas se da relieve a la procedencia del nombre.

Lucas no dice expresamente quién impuso el nombre a Jesús; ¿fue María (cf. Lc 1,31), o tal vez José (cf. Mt 1,21)?

v. 22. *Cuando llegó el tiempo de que se purificasen*

Nueva presencia de la idea de «cumplimiento» *(pimplanai);* véase la «nota» al versículo precedente. Ha llegado el tiempo prescrito para la ceremonia ritual de purificación.

El problema está en el pronombre *autōn* (= «de ellos»), en genitivo de plural, que es la lectura de la inmensa mayoría de los manuscritos. ¿A quién se refiere *autōn?* ¿A María y José, o a María y Jesús? Como no había una cláusula legislativa que impusiera la purificación del marido, el códice D y algunas de las versiones antiguas cambian el plural *autōn* (= «de ellos») por el singular *autou* (= «de él», es decir,

de Jesús). Pero en la versión siro-sinaítica y en la Vulgata esta variante adquiere una notable ambigüedad, ya que la forma —en latín, *eius*— puede entenderse como genitivo masculino (= «de él») o como genitivo femenino (= «de ella»). Si se interpreta en masculino —correspondiente al *autou* griego— la variante no tiene sentido alguno, ya que en ningún sitio se prescribe la purificación del recién nacido. Y si se interpreta como femenino, la corrección no hace más que explicitar la cláusula de Lv 12,4 (véase la «nota» siguiente), que de ningún modo puede preferirse a la *lectio difficilior:* «de ellos» *(autōn).* Para un estudio más detallado, cf. W. H. P. Hatch, *The Text of Luke II, 22:* HTR 14 (1921) 377-381.

La forma plural del pronombre *(autōn* = «de ellos») tiene que referirse a José y María, porque ellos son los sujetos implícitos del verbo principal *anēgagon* (= «llevaron»): «Ellos (es decir, sus padres) lo llevaron a Jerusalén». Pero ya desde los tiempos de Orígenes muchos comentaristas han entendido ese plural como una referencia a María y Jesús, a pesar de la dificultad que hemos señalado hace un momento (cf. J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* p. 39). Pero no hay que olvidar que Lucas, dado su origen antioqueno, es decir, extrapalestinense, no tiene una información precisa sobre las costumbres rituales de la purificación de la mujer después del parto. Al mismo tiempo, eso constituye un indicio de que su información no procede de los recuerdos —o de hipotéticas «memorias»— de María, que indudablemente debería saber muy bien cómo habían ocurrido en realidad las cosas.

Conforme a la ley de Moisés

La referencia a la ley mosaica es una de las constantes más significativas de este episodio (cf. vv. 22, 23, 24, 27 y 39). El texto legislativo es el de Lv 12,2-8, que transcribimos a continuación: «Cuando una mujer conciba y dé a luz un hijo, quedará impura durante siete días, como en la impureza por menstruación. El octavo día circuncidarán al hijo y ella pasará treinta y tres días purificando su sangre; no tocará cosa santa ni entrará en el templo hasta terminar los días de su purificación *(heōs an plērōthōsin hai hēmerai katharseōs autēs).*

Si da a luz una hija, quedará impura durante dos semanas, como en la menstruación, y pasará sesenta y seis días purificando su sangre. Al terminar los días de su purificación —por hijo o por hija—, llevará al sacerdote, a la entrada de la tienda del encuentro, un cordero añal en holocausto y un pichón o una tórtola en sacrificio expiatorio. El sacerdote los ofrecerá al Señor, hará la expiación por ella y quedará purificada del flujo de su sangre.

Ésta es la ley sobre la mujer que da a luz un hijo o una hija. Si no tiene medios para comprarse un cordero, que tome dos tórtolas o dos pichones: uno para el holocausto y el otro para el sacrificio expiatorio. El sacerdote hará la expiación por ella y quedará pura».

Lo llevaron

No cabe duda que los sujetos son María y José o bien «sus padres», como se les llama en el v. 27. Lo más probable es que subieran desde Belén, a no ser que durante ese período hubieran regresado ya a su residencia de Nazaret. Pero hay que notar que Nazaret no se menciona hasta el final del pasaje.

El verbo *anagein* (= «llevar», «subir [a alguien]») vuelve a aparecer en Lc 4,25; Hch 7,41; 9,39; 12,4; 16,34; en el libro de los Hechos tiene frecuentemente el sentido de «embarcar», «hacerse a la vela», «zarpar» (cf., por ejemplo, Hch 13,13; 16,11). El paralelismo con la escena de la presentación de Samuel en el santuario de Siló (1 Sm 1, 21-24) es sorprendente.

A Jerusalén

La toponimia de Lucas emplea aquí *Hierosolyma,* uno de los nombres griegos de la ciudad de Jerusalén que vuelve a salir en Lc 13,22; 19,28; 23,7 y veinticinco veces en el libro de los Hechos. A partir de Lc 2,25, el nombre más usado es *Ierousalēm,* que es prácticamente una transcripción del hebreo *Yerûšālaym;* esta forma sale veintiséis veces en la narración evangélica de Lucas y treinta y nueve veces en los Hechos de los Apóstoles. Cf. J. Jeremias, *Miszelle: Ierousalēm/Ierosolyma:* ZNW 65 (1974) 273-276. No todos los manuscritos coinciden en el uso de ambas denominaciones.

El historiador Flavio Josefo *(Ant.* VII, 3, 2, n. 67) cuenta que David, después de haber expulsado a los jebuseos, lo primero que hizo fue «dar su propio nombre a la fortaleza» (cf. 2 Sm 5,9; 1 Re 3,1; véase la «nota» a Lc 2,4), y que, en tiempos de Abrahán, la ciudad era conocida como *Solyma,* pero ulteriormente, por el hecho de albergar el templo *(hieron),* se llamó *Hierosolyma.* Aunque Flavio Josefo hace uso de una etimología popular, que da a *Solyma* el significado de «seguridad», «fortaleza», no omite una alusión a Gn 14,18, donde Melquisedec, «rey de Salén», da la bienvenida a Abrahán, que vuelve victorioso después de derrotar a Codorlahomer y a sus aliados. En 1QapGn 22,13 «Salén» se identifica explícitamente con Jerusalén (cf. Sal 76,3). Para ulteriores precisiones, cf. Flavio Josefo, *Apion.* I, 22, nn. 173-174; *Bell.* VI, 10, 1, n. 438.

En cuanto a la distancia entre Belén y Jerusalén, Flavio Josefo habla de «veinte estadios», es decir, unos cuatro kilómetros, mientras que, en realidad, hay casi nueve.

Para presentarlo al Señor

El dato de la «presentación» nos lleva a la historia de Samuel (1 Sm 1,21-24), donde Ana expresa su decisión con estas palabras: «Cuando destete al niño, entonces lo llevaré para presentárselo al Señor» (1 Sm 1,22). Sin embargo, en el versículo siguiente de la narración de Lucas (v. 23), la presentación de Jesús se relaciona con la ley sobre los «primogénitos». Y, de hecho, así es como se le describe en Lc 2,7; circunstancia que implica, para los padres, la obligación de «rescatar» al primogénito consagrado al Señor. La ley especifica estos dos aspectos. En Éx 13,1-2, el Señor dice a Moisés: «Conságrame todos los primogénitos israelitas; el primer parto, lo mismo de hombres que de animales, me pertenece». La consagración del primogénito implicaba una bendición, como prenda de fecundidad y prosperidad. Para ulteriores referencias, cf. Éx 13,11-16; 22,29b-30; Lv 27,26-27; Nm 3,13; 8,17-18. Por otra parte, el hijo primogénito tenía que ser rescatado, al mes de su nacimiento, mediante el pago de cinco pesos de plata a un miembro de una familia sacerdotal (Nm 3,47-48; 18,15-16). Lucas omite toda mención del rescate del primogénito y transforma la ceremonia en una simple presentación del niño en el templo de Jerusalén. Pero, como ya hemos señalado, no hay indicios de esa práctica ni en el Antiguo Testamento ni en la Misná; se trata simplemente de una costumbre desconocida en la tradición judaica. Tampoco hay prescripción alguna sobre la necesidad de una purificación del hijo primogénito.

v. 23. *Como está escrito*

La fórmula *kathōs gegraptai* tiene carácter introductorio, igual que en Hch 7,42; 15,15. Con referencia a la Escritura, aparece también en la versión de los LXX (2 Re 14,6). Puede decirse que es el equivalente griego de la fórmula que, en la literatura de Qumrán, introduce las citas del Antiguo Testamento: *k'šr ktwb* (por ejemplo, 1QS 8,14; 5,17; cf. J. A. Fitzmyer, ESBNT, 8-9). La cita está introducida aquí por un *hoti* explicativo o recitativo (véase la «nota» exegética a Lc 1,25).

La ley del Señor

Es la expresión típica de Lucas para hacer referencia a la ley mosaica (cf. vv. 22 y 39).

Todo primogénito varón

La cita es, en realidad, una paráfrasis de Éx 13,2. El texto hebreo dice: *kol bekôr peṭer kol reḥem* (= «todo primogénito que inaugura el vientre», «cualquier primer parto»); en la versión de los LXX se transforma en *pan prōtotokon, prōtogenes dianoigon pasan mētran* (= «todo primogénito, el primer parto de todo vientre». El término *bekôr* es el que se usaba habitualmene para designar al *hijo* primogénito (cf. Gn 10,15; 22,21; Éx 6,14). Lucas sabe muy bien que ésta era la interpretación del término en Éx 13,2; por eso añade explícitamente *arsen* (= «varón», «animal macho»). En realidad, la frase no es más que un modo de expresar la condición de Jesús como «primogénito» (cf. Lc 2,7). Pero el mero hecho de que Lucas conserve el graficismo de la expresión de Éx 13,2 deja suficientemente claro que el autor no tiene la más mínima idea de lo que sólo más adelante cristalizó en la formulación *virginitas in partu* (cf. ProtEv 19,1-20,2); igualmente, ignora cualquier tipo de nacimiento extraordinario, es decir, sin rotura de la membrana del himen.

Será consagrado

El texto dice literalmente: «será llamado santo», que significa «consagrado, dedicado al Señor». Indudablemente hay una referencia al título aplicado a Jesús en el episodio del anuncio de su nacimiento (Lc 1,35; véase la correspondiente «nota» exegética).

v. 24. *Para ofrecer el sacrificio*

El sacrificio no está ordenado al rescate del primogénito, sino a la purificación de la madre después del parto (véase la «nota» exegética a Lc 2,22).

Un par de tórtolas o dos pichones

La cita reproduce casi literalmente el texto griego de la prescripción de Lv 12,8: «Si no tiene medios para comprarse un cordero, que tome dos tórtolas o dos pichones: uno para el holocausto y el otro para el sacrificio expiatorio. El sacerdote hará la expiación por ella y quedará pura».

La tórtola es una subespecie de la paloma, de menor tamaño y de distinto plumaje; en Palestina se han podido identificar tres variedades de tórtolas. En el Antiguo Testamento, estas dos especies de aves —tórtola y pichón— aparecen íntimamente vinculadas al sacrificio. El hecho de que la oblación de José y María consista en este par de animales es un dato de su condición económica, que no les permitía comprarse un cordero añal para ofrecerlo en holocausto.

v. 25. *Entonces*

Traducimos de esta manera la fórmula introductoria *kai idou;* véase la «nota» exegética a Lc 1,20.

Jerusalén

Véase la precedente «nota» exegética a Lc 2,22.

Simeón

El nombre de Simeón era muy corriente entre los judíos contemporáneos afincados en Palestina. El personaje de nuestra historia es, por otra parte, totalmente desconocido. Difícilmente puede tratarse de Simeón, hijo de Hillel y padre de Rabban Gamaliel el Viejo, a pesar de las elucubraciones de A. Cutler *(Does the Simeon of Luke 2 Refer to Simeon the Son of Hillel?:* JBR 34, 1966, 29-35). En las leyendas posteriores, Simeón aparece como sacerdote —sin base alguna en la narración lucana— e incluso como sumo sacerdote y sucesor de Zacarías (cf. ProtEv 24,3-4). Según «algunos», como dice Juan Crisóstomo *(In Actus Apostolorum hom.,* 33,1: PG 60, 239), Simeón no sólo se habría convertido al cristianismo, sino que sería, concretamente, el personaje al que se refiere Santiago al comienzo de su discurso en el «concilio» de Jerusalén (Hch 15,14). El nombre hebreo *Šimeʿôn* es un diminutivo de *Šemaʿ-ʾēl* (= «Dios ha oído») o de *Šemaʿ-yāh* (= «el Señor ha oído»), cuyo equivalente más habitual en griego era *Simōn* (= «Simón» y no «Simeón»). En el Antiguo Testamento, el segundo hijo de Jacob lleva este nombre (Gn 29,33-34; 49,5: «Simeón») y, por consiguiente, así se llamaba una de las doce tribus de Israel (cf., por ejemplo, Nm 1,23). Véase, para más detalles, ESBNT, pp. 105-112.

Honrado y piadoso

Los rasgos con que se define su personalidad sitúan a Simeón, junto a Zacarías e Isabel, José y María y Ana la profetisa, entre los representantes de la más pura religiosidad palestinense en el período inmediatamente anterior al nacimiento de Jesús. Para el significado de *dikaios* (= «honrado», «recto»), véase la «nota» exegética a Lc 1,6. La caracterización como *eulabēs* (= «piadoso», «religioso») —término exclusivo de Lucas— vuelve a aparecer en Hch 2,5; 8,2; 22,12 e implica una actitud de respeto reverencial ante la presencia de Dios (cf. BAG, 322).

Aguardaba la consolación de Israel

Este aspecto de la personalidad de Simeón describe también, en estrecho paralelismo, a los destinatarios de la espontánea comunicatividad de Ana: «los que esperaban la liberación de Jerusalén» (v. 38), y al

final de la narración evangélica volverá a aparecer una característica semejante en la descripción de José de Arimatea, que «aguardaba el reinado de Dios» (Lc 23,50-51). Lucas no entra en detalles sobre el sentido de esta «consolación de Israel», pero indudablemente hay que interpretarla como la suma de todas las expectativas posexílicas, abiertas a la actuación escatológica de Dios, cuando restaurase definitivamente la teocracia de Israel. Esta «consolación» es un eco del doble imperativo con el que comienza el Deuteroisaías: «Consolad, consolad a mi pueblo, dice vuestro Dios» (Is 40,1). Cf. Is 61,2. Véase O. Schmitz, TDNT 5, 798; Str.-B., 2, 124-126. En la tradición rabínica posterior, uno de los títulos del Mesías es *Menaḥēm* (= «Consolador»); cf. Str.-B., 1, 66. Véase, además, la «nota» exegética a Lc 2,38.

El Espíritu Santo estaba con él

Investido de esa fuerza profética que es el Espíritu de Dios, Simeón va a desvelar la personalidad de ese niño.

Aunque la expresión *pneuma hagion* (= «Espíritu Santo») va sin artículo, se refiere evidentemente al Espíritu de Dios, como se deduce del contexto inmediato (v. 26). Cf. Lc 1,15.35.41.67; véanse, además, las traducciones griegas de Dn 5,12; 6,4 (LXX) y de Dn 4,8.18 (Teodoción).

La fórmula *einai epi* con acusativo (= «estar sobre/con [alguien]») tiene ciertos contactos con *ginesthai epi* (= «venir sobre») en Lc 3,2. Véase la correspondiente «nota» exegética.

v. 26. *Que no vería la muerte*

«Ver la muerte», como metáfora de «morir», es expresión veterotestamentaria (cf., por ejemplo, Sal 89,49). Esta frase ha llevado a muchos comentaristas a deducir que Simeón era ya de edad avanzada.

Hasta haber visto

La construcción griega *prin an,* con subjuntivo, es de corte exquisitamente clásico; es la única vez que sale en todo el Nuevo Testamento (cf. BDF, nn. 383.3; 395).

Al Mesías del Señor

La expresión típica del Antiguo Testamento: «el Ungido del Señor» (cf., por ejemplo, 1 Sm 24,7.11; 26,9.11.16.23), se usa aquí en el sentido más estrictamente mesiánico, es decir, indica el auténtico descendiente de David, el centro de toda la expectación del judaísmo.

v. 27. *Impulsado por el Espíritu*

En la traducción explicitamos el texto griego *en tō pneumati* (= «en el Espíritu») porque, según Lucas, el Espíritu es el que «mueve» a Simeón a ir al templo en el momento más oportuno.

Al templo

La forma empleada aquí por Lucas: *eis to hieron* (= «al [lugar] santo»), se refiere al templo de manera global, especialmente a los atrios exteriores, es decir, al de las mujeres y al de los gentiles. En cambio, en el capítulo precedente (cf. Lc 1,9.21.22), Lucas ha usado el término *naos,* o sea, «el santuario», reservado exclusivamente a los sacerdotes. El motivo de esta diferenciación es claro: el único sitio donde Simeón puede encontrarse con María es en el exterior del templo, es decir, en el atrio de las mujeres.

Los padres

Lucas dice explícitamente *tous goneis* (= «los padres», «los progenitores»), como en los vv. 41 y 43. A continuación va a hablar de «su padre y su madre» (v. 33) y, ulteriormente, de «tu padre y yo» (v. 48). El uso de estas expresiones manifiesta el carácter independiente de este episodio y constituye el fundamento en el que se apoyan ciertos comentaristas para postular que la narración podría haber existido anteriormente en forma distinta, es decir, con independencia del capítulo 1 y sin conexión alguna con el dato de la concepción virginal.

El niño

Se usa el término *paidion;* véase la «nota» exegética a Lc 1,59.

Lo previsto por la ley

La forma *to eithismenon tou nomou* no sale más que aquí en todo el Nuevo Testamento; tampoco aparece en los LXX.

v. 28. *Simeón lo tomó en brazos*

La frase empieza con *kai autos* (= «y él») en sentido débil. Como ya indicábamos en la introducción general a este comentario (cf. tomo I, p. 201), no se trata de un verdadero «hebraísmo», sino de un simple influjo de los LXX.

Bendijo a Dios

Lucas presenta a Simeón, como a Zacarías (Lc 1,64) o como a los discípulos, al final de la narración evangélica (Lc 24,53). En realidad, la

alabanza de Simeón se desdobla, por una parte, en el cántico *Nunc dimittis* (vv. 29-32), y por otra, en el oráculo profético dirigido a María (vv. 34b-35).

v. 29. *Ahora*

La colocación de este adverbio en cabeza de la composición hímnica le da un sentido particularmente enfático.

Puedes despedir

Apurando el texto, que trae el presente de indicativo *(apolyeis),* se podría traducir también como enunciado: «despides». Simeón se presenta en el papel de un «siervo» —o de un esclavo— que ha cumplido día tras día su misión de centinela. «Ahora» el relevo va a ser definitivo, es decir, la muerte. En el Antiguo Testamento, el verbo *apolyein* tiene, a veces, esa connotación; por ejemplo, en el caso de Abrahán (Gn 15,2), en el de Aarón (Nm 20,29), en el de Tobit (Tob 3,6) y en el de Antíoco IV Epífanes (1 Mac 6,9).

Tu siervo

En Lc 1,38, María había descrito su condición personal como *doulē* (= «esclava», «sierva»); aquí, Simeón hace lo mismo presentándose como *doulos.* El término encierra una profunda antítesis con respecto a *despotēs* (= «señor», «amo»), que es como se describe a Dios en este versículo: *despota,* en vocativo. En la literatura griega, tanto en la clásica como en la del período helenístico, *despotēs* era una denominación frecuente de los dioses. El historiador Flavio Josefo lo emplea habitualmente como traducción griega del hebreo *Yhwh* (cf. J. B. Fischer, *The Term despotēs in Josephus:* JQR 49, 1958-1959, 132-138; cf. J. A. Fitzmyer, WA, 121-122). También lo hacen los LXX, aunque sólo ocasionalmente (cf., por ejemplo, Prov 29,25; cf. Is 1,24; Jon 4,3). Lucas volverá a usar ese mismo término en los Hechos de los Apóstoles (Hch 4,24).

En paz

En Gn 15,15 Dios promete a Abrahán: «Tú te reunirás en paz con tus antepasados».

v. 30. *Mis ojos han visto tu salvación*

Es evidente la alusión a Is 40,5, según el texto de la versión de los LXX: «toda carne verá la salvación de Dios». La misma frase volverá a aparecer en Lc 3,6; cf. Hch 28,28. Lo que, según el v. 25, estaba «aguardando» Simeón se especifica ahora con un término típico de

Lucas, que caracteriza su comprensión del acontecimiento Cristo: «Salvación» (cf. tomo I, pp. 373ss).

v. 31. *Que has preparado*

Para el significado del verbo *hetoimazein,* véase la «nota» exegética a Lc 1,17.

A la vista de todos los pueblos

La frase está inspirada en Is 52,10: «El Señor desnuda su santo brazo a la vista de todas las naciones y verán los confines de la tierra la victoria (= salvación) de nuestro Dios» *(enōpion pantōn tōn ethnōn* = «a la vista de todas las naciones»). Lucas, por su parte, emplea aquí el término *laoi* (= «pueblos») y reserva *ethnē* (= «naciones», «paganos») para el versículo siguiente. En Hch 4,25-27, donde vuelve a aparecer la bina, *ethnē* se refiere a las tribus de Israel, en contraste con *laoi* (= «las naciones»). Cf. G. D. Kilpatrick, *Laoi at Luke ii. 31 and Acts iv. 25-27:* JTS 16 (1965) 127 En nuestro pasaje, *laoi* parece tener un significado más amplio, que engloba a los dos grupos mencionados a continuación (v. 32).

v. 32. *Luz para revelación a los paganos*

Alusión al segundo cántico del Siervo: «Te hago luz de las naciones para que mi salvación alcance hasta el confín de la tierra» (Is 49,6; cf. 49,9).

J. M. Creed *(The Gospel according to St. Luke,* p. 41) plantea un interrogante sobre la función sintáctica de *phōs* (= «luz»). ¿Hay que entender esa palabra como coordinada con *doxan* (= gloria»), en el segundo hemistiquio, de modo que los dos términos estén en aposición a *to sōtērion sou* (= «tu salvación»: v. 30)? O, más bien, ¿habría que considerar el acusativo *doxan* (= «gloria») como paralelo al también acusativo *apokalypsin* (= «revelación»), regidos ambos por la preposición *eis* (= «hacia», «para»)? En el primer caso, la «salvación» sería, a la vez, «luz» para los paganos y «gloria» para Israel. Creed prefiere esa interpretación porque, a su parecer, «es posiblemente la más adecuada al pensamiento global de Lucas». De hecho, en Is 60,1, *phōs* y *doxa* aparecen en coordinación: «¡Levántate, brilla, Jerusalén, que llega tu luz; la gloria del Señor amanece sobre ti!». Con todo, parece más probable la segunda alternativa: «luz para revelación... y (para) gloria...», porque apunta hacia la prioridad que, en el designio divino de salvación, se ha otorgado a Israel con respecto al mundo pagano; una idea eminentemente lucana y profundamente paulina (cf. Hch 13,46; Rom

1,16; 2,10; 3,1). Véase, para más detalles, R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías,* pp. 479ss.

Y gloria a tu pueblo, Israel

Como consecuencia de lo que acabamos de exponer, parece preferible considerar este hemistiquio (v. 32b) como paralelo a «revelación a los paganos» en el v. 32a.

El texto encierra una alusión a Is 46,13: «Traeré la salvación a Sión, y mi honor (= gloria) será para Israel».

v. 33. *Su padre y su madre*

Una aproximación a la problemática puede venir de la traducción literal del texto: «Y estaba (¡singular!) su padre y la madre admirados (¡plural!». La tradición textual plantea ciertos problemas. Todos los manuscritos coinciden en poner el verbo en singular: *ēn* (= «estaba»). Los códices griegos más representativos, tanto unciales —א, B, D, L— como minúsculos, y la mayoría de las versiones —Vulgata, siro-sinaítica, etcétera— ponen inmediatamente como sujeto *ho patēr autou* (= «su padre», que concierta perfectamente con un verbo en tercera persona del singular. Pero es que, al mismo tiempo, toda la tradición textual añade: *kai hē mētēr* (= «y la madre»), lo que exigiría un verbo en plural. Por su parte, algunos manuscritos —A, Θ y la tradición textual «koiné»— sustituyen *ho patēr autou* por *Iōsēph*. Esta sustitución se debe obviamente a una corrección de un copista que quiere eliminar la designación de José como «su padre», a consecuencia de la concepción virginal, de la que se ha hablado en el capítulo precedente. Y es muy probable que también sea éste el motivo por el que la mayoría de los códices —incluso el א+— añaden *autou* (= «su», «de él») después de *hē mētēr* (= «la madre»). Pero la verdadera dificultad del texto reside en la presencia del participio plural *thaumazontes* (= «admirados»), que se refiere a José y María, aunque el verbo *(ēn)* está en singular. En este caso concreto no vale acudir a particularidades lingüísticas del hebreo para explicar una evidente discordancia gramatical del texto.

v. 34. *Simeón les bendijo*

El verbo *eulogein* (= «bendecir») tiene aquí el sentido de pronunciar una bendición sobre alguien o sobre algo (cf. Lc 6,29; 9,16; 24,50.51; Hch 3,26). A propósito de *eulogein* como alabanza a Dios, véase la «nota» exegética al v. 28. El hecho de bendecir no implica que Simeón fuera sacerdote, aunque en el Antiguo Testamento esa actividad es fundamentalmente sacerdotal (cf. Gn 14,18b-19; Nm 6,23). Recuérdese la bendición de Elí a Elcaná y a su mujer Ana (1 Sm 2,20).

Mira, este niño está constituido para ruina y resurgimiento de muchos en Israel

El verbo *keitai* puede tener también el sentido de «está reservado» (cf. Lc 12,19).

Aunque *anastasis* es la palabra típica para indicar la «resurrección», su significado aquí es mucho más genérico debido fundamentalmente a su contraste con *ptōsis* (=«caída», «ruina»). Las palabras de Simeón poseen todas las características del «oráculo», pero difícilmente se pueden considerar como composición poética.

Un signo que será rechazado

El participio presente *antilegomenon* tiene sentido de futuro (cf. BDF, n. 339.2b). En la aplicación a Jesús del término *sēmeion* (= «signo», «señal») resuena la frase de Is 8,18a: «Yo con mis hijos, los que me dio el Señor, seremos signos y presagios para Israel».

v. 35. *Por cierto, también a ti una espada te traspasará el corazón*

El texto dice literalmente *psychē* (= «alma», «persona»), que hemos traducido por «corazón»; en realidad, el sentido es «el propio ser personal» (= «también a ti misma te traspasará una espada»); véase la «nota» exegética a Lc 1,46.

Resulta difícil dar una traducción exacta del texto griego, ya que la frase empieza con un *kai* enfático —hemos traducido: «por cierto»— seguido de un pronombre personal de segunda persona en genitivo singular *(sou* = «de ti», «tuyo/tuya») y de un pronombre demostrativo en genitivo singular femenino *(autēs),* con función intensiva equivalente a «(de) ti misma». Por consiguiente, el énfasis de la expresión subraya el destino individual de María. De hecho, sólo en esta frase —en oposición al resto del oráculo— las palabras de Simeón se dirigen personalmente a María en segunda persona del singular. Todo eso indica que el v. 35a es una especie de paréntesis, de modo que el v. 35b es la continuación directa del v. 34bc.

Esa espada que, según el oráculo de Simeón, traspasará a María guarda una relación estrecha con la ruina y resurgimiento de muchos en Israel. Pero ¿en qué sentido? La interpretación más corriente ve en el símbolo de la espada una figuración de María como *Mater dolorosa,* traspasada por el dolor de ver a su hijo crucificado y perforado por una lanza. Pero eso no responde a la concepción global del Evangelio según Lucas, ya que la presencia de María al pie de la cruz no aparece más que en el Evangelio según Juan (Jn 19,25-27), lo mismo que

la transfixión de Jesús (Jn 19,34) Y, además, en la propia narración de Lucas, María no se cuenta entre «las mujeres que le habían seguido (a Jesús) desde Galilea» (Lc 23,49 55, 24,10) Por tanto, hay que buscar el significado de estas palabras de Simeón dentro de la concepción lucana de la figura de María

El propio Antiguo Testamento nos ofrece un marco sugestivo para la interpretación de este oráculo en sus figuraciones de la espada discriminatoria Efectivamente, la combinación de *romphaia* (= «espada») con el verbo *dierchesthai* (= «atravesar») aparece en la versión griega (LXX) de Ez 14,17 «Si mando la espada contra este país, si ordeno a la espada que atraviese el país y extirpo de él hombres y animales » Y, como herencia veterotestamentaria, los *Oráculos sibilinos* recogen esa misma expresión hablando de la invasión de Egipto por Antioco IV Epífanes «Una gran plaga llegará a tus casas, Egipto, terrible como nunca antes pensaste que te podría venir Una espada, en efecto, te atravesará por la mitad y llegará la dispersión, la muerte y el hambre hasta la séptima generación de reyes, y entonces dejará de existir tu país» (OrSib III, 314 318) En esta imagen, la espada ejerce su función discriminatoria, separando a unos para la destrucción y a otros para la indulgencia (cf Ez 5,1 2, 6,8 9)

En el contexto de la narración de Lucas, la imagen de la espada brota de la presentación de Jesús como causa de ruina y de resurgimiento de muchos en Israel María es parte de ese pueblo, y, por tanto, tiene que correr su suerte En el curso de la narración evangélica, Jesús se describirá a sí mismo como portador de división, incluso en el seno de las familias (Lc 12,51 53) Por consiguiente, la imagen de la espada, que atraviesa la más íntima personalidad de María, sugiere las angustiosas dificultades que ella misma va a experimentar para comprender que la obediencia a la Palabra de Dios está por encima incluso de los más sagrados vínculos familiares Este enfoque interpretativo coincide exactamente con la presentación lucana de María en Lc 8,21, 11,27 28

El intento de explicar el v 35a por los datos internos de la propia narración de Lucas invalida otra clase de interpretaciones que se han propuesto Por ejemplo, la espada de la duda, que se le clavó a María durante la pasión de Jesús (Orígenes, *Hom in Lucae evangelium,* 17, GCS 49, 105), la espada de su propia muerte violenta (Epifanio, *Panarion,* 78, 11, GCS 37, 462), la espada del rechazo que experimenta en sí misma una madre ante el rechazo público de su hijo, la espada de la afrenta, implicada en una interpretación torcida de la concepción virginal, que acusaba a Jesús de hijo ilegítimo, la espada de su tragedia interna ante la destrucción de Jerusalén, la espada de la hostilidad

entre su descendencia y la descendencia de la serpiente (cf Gn 3,15) Todas estas interpretaciones se basan en elementos marginales totalmente ajenos a la propia narración de Lucas y, por consiguiente, a la mentalidad del autor Véase una exposición más detallada en R E Brown, *op cit*, pp 482 484, MNT, pp 156-157

Para que

Esta proposición final —o consecutiva «de modo que»— depende de *keitai* (= «está constituido»), que es el verbo principal del oráculo (v 34) Es decir, no es la espada que se le clavará en el corazón a María la que va a poner al descubierto la intimidad de muchos corazones Se trata más bien de la propia revelación del plan de Dios, hecho realidad en la manifestación de su Mesías, esa manifestación es la que fuerza al hombre a tomar postura a favor o en contra

La cláusula introducida por *hopōs an* puede tener sentido final o consecutivo, en griego, y particularmente en su evolución helenística, no es rara la fusión de aspectos en proposiciones de este tipo (cf M Zerwick, *Graecitas biblica,* nn 351-353)

Se manifiesten

O también «se revelen» De hecho, Lucas utiliza el verbo *apokalyptein* (= «revelar»), de la misma familia que *apokalypsis* (= «revelacion»), uno de los dos sustantivos con los que se cierra el *Nunc dimittis* (v 32)

Los pensamientos

El término *dialogismoi* se refiere a las maquinaciones internas, a la crítica despiadada que se opone al *sēmeion,* al «signo» establecido por Dios, hasta provocar su rechazo Con sentido peyorativo, o de hostilidad, aparece también en Lc 5,22, 6,8, 9,46 47, 24,38 Su presencia aquí es una prefiguración del final del libro de los Hechos de los Após toles (Hch 28,27 28) Cf Sal 56,6, 94,11, 146,4, véase G Schrenk TDNT 2, 97

De muchos corazones

Se percibe indudablemente un eco lejano del *Magnificat* Véase la «nota» exegética a Lc 1,51

v 36 *Ana*

La manifestación de Jesús no se agota en la proclamación espontánea de un honrado y religioso judío, sino que incluye también a una mujer

El nombre *Anna* —como el de la madre de Samuel (1 Sm 1-2)— es la transcripción griega del hebreo *Hannāh* (=«Gracia», «Favor[ita]»,

véase la «nota» exegética a Lc 1,27), cuya raíz *(ḥnn)* es la misma que da origen al nombre del precursor: «Juan» (véase la «nota» exegética a Lc 1,13). A pesar de su descripción como «profetisa», no se le atribuyen cánticos ni oráculos. Como en el caso de otras mujeres, presentadas también como «profetisas» (Hch 21,9), Lucas no da jamás una explicación del significado preciso de esta cualidad. Cf. Hch 2,17.

Fanuel

En 1 Cr 4,4, *Penû'el* es el nombre propio de un descendiente de Judá; en cambio, en Jue 8,8 y en Gn 32,31-32 es un topónimo. La versión griega de los LXX (Gn 32,31) lo traduce por *eidos tou theou* (= «cara/aparición de Dios»).

De la tribu de Aser

Esa precisión, de carácter étnico, presenta a Ana como perteneciente a una tribu del norte, fuera incluso del territorio de Palestina. En la «bendición de Moisés», la tribu de Aser cierra la lista de las bendiciones (Dt 33,24-25). Y en Gn 30,13, Lía, al poner el nombre al octavo hijo de Jacob, juega con el significado de *'Ašer* (= «Buena suerte», «Fortuna[to]», «Felicidad») y exclama: «¡Qué felicidad! Todas las mujeres me felicitarán». Cf. Lc 1,42b.8b. En Gn 49,20, Aser ocupa el noveno puesto en las bendiciones de Jacob.

Es natural que uno se pregunte qué hacía una profetisa de la tribu de Aser en un sitio como el templo de Jerusalén. Pero lo más probable es que Lucas no esté particularmente interesado en la localización geográfica de esa tribu, como se puede deducir de la escueta biografía de Ana que dibuja a continuación.

Muy anciana

La expresión es casi idéntica a la ya reseñada en Lc 1,7; véase la respectiva «nota» exegética.

Después de su matrimonio

El texto dice literalmente: «desde su virginidad», es decir, desde muy joven.

Siete años

Curiosamente, la versión siro-sinaítica acorta ese período, reduciéndolo a «siete días».

v. 37. *Llevaba ochenta y cuatro años de viuda*

La preposición *heōs* con el genitivo *etōn* (= «años») significa indiscutiblemente «hasta» (= «hasta ochenta y cuatro años»). Aunque el có-

dice D y, entre las versiones, la Vetus latina y la siro-sinaítica omiten esa preposición, no cabe duda que pertenece al texto original. E. J. Goodspeed, *Problems of New Testament Translation* (Chicago 1945) 79-81, traduce: «hasta la edad de ochenta y cuatro años»; es decir, que Ana tenía entonces ochenta y cuatro años. Así piensa también G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 72. No se excluye absolutamente esa interpretación; pero, desde luego, también puede referirse expresamente a la duración de su viudedad.

No se apartaba del templo

El término es *hieron* (véase la «nota» exegética al v. 27). Ciertos comentaristas, como J. M. Creed (*The Gospel according to St. Luke*, p. 43), interpretan esa indicación en el sentido de que Ana residía en las dependencias del templo. Pero eso es, sin duda, forzar el texto, haciéndole decir mucho más de lo que pretendía Lucas.

El Protoevangelio de Santiago, en sus narraciones sobre la infancia de María (ProtEv 7,1-8,2), cuenta cómo sus padres la presentaron en el templo y cómo, cuando ellos se volvieron a casa, María se quedó a vivir en el santuario, «cuidada como una paloma y alimentada por un ángel». Pero, naturalmente, todo eso forma parte de las leyendas que proliferaron en épocas posteriores. ¿No habría que decir lo mismo en el caso de Ana? Por fortuna, el detalle no es capital para el desarrollo de la narración.

Dando culto a Dios día y noche, con ayunos y oraciones

La primera parte de la frase vuelve a salir en Hch 26,7. Se refiere indudablemente a la asiduidad con que Ana tomaba parte en la oración comunitaria que acompañaba a la ofrenda del incienso (cf. Lc 1,10). Las dos expresiones: «día y noche» y «con ayunos y oraciones» son características de Lucas. Cf. R. Morgenthaler, *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis*, vol. 1, p. 28.

v. 38. *En aquel preciso momento*

También ésta es una de las expresiones típicas de Lucas, debida, casi con toda seguridad, a influjo de la versión griega de los LXX (cf. tomo I, pp. 196ss).

Alababa a Dios públicamente

El verbo *anthomologeisthai* no sale más que aquí en todo el Nuevo Testamento. Otro de sus posibles significados es «dar gracias (a Dios)».

Y hablaba

El imperfecto *elalei* confiere a la acción un claro matiz iterativo. No se consignan expresamente las palabras de Ana, pero se da a entender con toda claridad que lo que iba diciendo no hacía más que ratificar la interpretación de Simeón. Precisamente, en virtud del imperfecto, no hay que reducir la comunicatividad de la profetisa a esa ocasión determinada, sino que hay que pensar más bien que sus palabras sobre el niño siguieron difundiéndose más allá de los muros del santuario.

A todos los que esperaban la liberación de Jerusalén

En relación con este punto hay que recordar cómo se describe a Simeón en el v. 25c. Cf. Is 52,9: «El Señor consuela a su pueblo, rescata a Jerusalén». Aunque en muchos códices —D, Θ y la tradición textual «koiné»— se lee *en Ierousalēm* (=[esperaban la liberación] «en Jerusalén»), el texto sin preposición es mucho más fiable (= «la liberación/redención de Jerusalén»). La frase es perfectamente paralela —incluso sinónima— a «la consolación de Israel» (v. 25).

La palabra *lytrōsis* (= «liberación», «redención», «rescate») traduce, a veces, en los LXX, el sustantivo hebreo *ge'ûllāh* (cf., por ejemplo, Lv 25,29.48). Durante la segunda rebelión judía contra Roma (años 132-135 d. C.), la datación de algunos documentos tomaba como punto de referencia los años de «la redención de Israel» (= *lg'lt Yśr'l:* Mur 24 B 2; 24 D 2; 24 E 2; cf. DJD 2, 124-132), o de «la libertad de Jerusalén» (= *lḥrwt Yrwšlm:* Mur 25 i 1; cf. DJD 2, 135). Aunque estas frases no son literalmente iguales a la formulación de Lucas, nos dan una idea de las connotaciones que encierra esa expresión como reflejo de las expectativas más arraigadas en el judaísmo contemporáneo.

En un códice minúsculo (cód. 348), en los manuscritos *a* y *r*[1] de la VL y en la Vulgata clementina encontramos *Israēl* en vez de *Ierousalēm*. Aunque se trata de una variante difícilmente original, no cabe duda que esa sustitución refleja, aun con mayor exactitud, las expresiones de origen palestinense que encontramos en algunos textos de Murrabaaʿat.

v. 39. *Cuando cumplieron*

Los sujetos del verbo son, sin género de duda, María y José; resulta impensable que se trate de Simeón y Ana.

Lo que prescribía la ley del Señor

Última referencia a la ley mosaica en un pasaje en el que «la ley del Señor» adquiere un papel de primer plano. Véase la «nota» exegética al v. 23.

Se volvieron

Como uno de los elementos conclusivos, resuena una vez más el «estribillo A»; véase el esquema global de las narraciones de la infancia en el apartado 1 de esta parte.

Su ciudad de Nazaret

Véanse las «notas» a Lc 1,26 y 2,3. La adición del códice D —«como lo había dicho el profeta: 'Se llamará Nazareno'»— es evidente obra de un copista que ha tomado la frase del Evangelio según Mateo (cf. Mt 2,23) por razones de armonización.

v. 40. *El niño iba creciendo y robusteciéndose*

La descripción del desarollo físico del niño reproduce, a la letra, los mismos rasgos del crecimiento de Juan (Lc 1,80). Como ya indicábamos en el esquema global de las narraciones de la infancia, la frase constituye el «estribillo C»; véanse las «notas» a Lc 1,80 y 2,52. Precisamente, el paralelismo de este versículo (Lc 2,40), con la conclusión sintética de la infancia de Juan (Lc 1,80), ha llevado a algunos códices —Θ y la tradición «koiné»— a añadir la determinación *en pneumati* (= «en [su] espíritu»), con el deseo de armonizar ambos pasajes.

Se llenaba de sabiduría

Este dato no se menciona en la descripción de Juan. Aplicado a Jesús, precisamente en la conclusión de este episodio, prepara el próximo relato, en el que el niño va a mostrar en el templo su sabiduría frente a los doctores de la ley (Lc 2,47; cf. 2,52).

Y el favor de Dios le acompañaba

Ese «favor de Dios» *(charis theou)* es también lo que el mensajero celeste comunica a María, en Lc 1,30: «Dios te ha otorgado su favor» *(charis para tō theō)*.

Mientras que en el pasaje homólogo, es decir, en la conclusión que cierra la infancia del Bautista (Lc 1,80), Juan «vive en el desierto» hasta el día de su manifestación a Israel, Jesús crece y se desarrolla en Galilea en el círculo de su familia. Por otra parte, este v. 40 anuda diversas resonancias de la narración de Samuel; especialmente, 1 Sm 2,21c: «El niño Samuel crecía en la presencia (en el templo) del Señor», y 1 Sm 2,26: «El niño Samuel iba creciendo y le apreciaban el Señor y los hombres».

Benoit, P., *Et toi-même, un glaive te transpercera l'âme! (Luc 2,35):* CBQ 25 (1963) 251-261.

Brown, R. E., *The Presentation of Jesus (Luke 2,22-40):* «Worship» 51 (1977) 2-11.

Cutler, A., *Does the Simeon of Luke 2 Refer to Simeon the Son of Hillel?:* JBR 34 (1966) 29-35.

Feuillet, A., *L'Épreuve prédite à Marie par le vieillard Siméon (Luc. II, 35a),* en *À la rencontre de Dieu: Mémorial Albert Gelin* (Le Puy 1961) 243-263.

— *Le jugement messianique et la Vierge Marie dans la prophétie de Siméon (Lc. 2,35),* en *Studia mediaevalia et mariologica:* Hom. al P. Carolo Balić OFM (Roma 1971) 423-447.

Figueras, P., *Syméon et Anne, ou le témoignage de la loi et des prophètes:* NovT 20 (1978) 84-99.

Galbiati, E., *La circoncisione di Gesù (Luc 2,21):* BeO 8 (1966) 37-45.

— *La presentazione al Tempio (Luc 2,22-40):* BeO 6 (1964) 28-37.

Hatch, W. H. P., *The Text of Luke II, 22:* HTR 14 (1921) 377-381.

Herranz, A. A., *Presentación de Jesús en el Templo (Lc 2,22-39):* CB 6 (1949) 35-42.

Jeremias, J., *Miszelle: Ierousalēm/Ierosolyma:* ZNW 65 (1974) 273-276.

Lagrange, M.-J., *La présentation de Jésus au Temple:* VSpir 26 (1931) 129-135.

Michel, R., *La purification de la Vierge, la chandeleur et les relevailles:* «Revue diocésaine de Tournai» 2 (1947) 385-395.

Potterie, I. de la, *Les deux noms de Jérusalem dans l'évangile de Luc:* RSR 69 (1981) 57-70.

Schürmann, H., *Es wurde ihm der Name Jesus gegeben... (Lk 2,21):* «Am Tisch des Wortes» 14 (1966) 34-40; reeditado en *Ursprung und Gestalt* (Düsseldorf 1970) 222-226.

Varela, A. T., *Luke 2:36-37: Is Anna's Age What Is Really in Focus:* BT 27 (1976) 446.

Vogels, H. J., *Die «Eltern» Jesu (Textkritisches zu Lk 2,33ff.):* BZ 11 (1913) 33-43.

— *Lk 2,36 im Diatessaron:* BZ 11 (1913) 168-171.

Winandy, J., *La prophétie de Syméon (Lc, ii, 34-35):* RB 72 (1965) 321-351.

Bibliografía sobre el «Nunc dimittis»

Charue, A., *La prophétie de Siméon. Luc. II, 22-39:* «Collationes namurcenses» 26 (1932) 65-72.

Joüon, P., *Notes philologiques sur les évangiles: Luc 2,31:* RSR 18 (1928) 345-359, espec. 352.

Kilpatrick, G. D., *Laoi at Luke ii. 31 and Acts iv. 25-27:* JTS 16 (1965) 127.

Vincent, L.-H., *Luc ii, 32:* RB 9 (1900) 601-602.

Zolli, E., *Il Cantico di Simeone:* «Marianum» 8 (1946) 273-276.

Puede consultarse igualmente la bibliografía sobre los «cánticos» en los relatos de la infancia.

8. *JESUS PERDIDO Y ENCONTRADO EN EL TEMPLO*
(2,41-52)

[41] Los padres de Jesús solían ir cada año a Jerusalén para la
fiesta de Pascua. [42] Cuando Jesús ya tenía doce años, subieron,
como de costumbre, para las fiestas. [43] Al terminar los días de
fiesta, cuando sus padres se volvieron a casa, el niño Jesús se
quedó en Jerusalén; pero ellos no lo sabían. [44] Creyendo que
iba en la caravana, hicieron una jornada de camino; y se pu-
sieron a buscarlo entre sus parientes y conocidos. [45] Al no en-
contrarlo, volvieron a Jerusalén en su busca. [46] A los tres días,
lo encontraron en el templo, sentado en medio de los maes-
tros, escuchándoles y haciéndoles preguntas. [47] Todos los que
le escuchaban estaban asombrados de su inteligencia y de sus
respuestas.

[48] Al verle allí, sus padres se llevaron una impresión tre-
menda; y su madre le dijo:

—Hijo, ¿por qué te has portado así con nosotros? Mira que tu padre y yo hemos estado terriblemente preocupados, y no hemos hecho más que buscarte.

[49] Él les replicó:

—¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que yo tenía que estar en la casa de mi Padre?

[50] Pero ellos no entendieron lo que les decía.

[51] Jesús bajó con ellos a Nazaret, y era un niño muy obe-
diente. Su madre conservaba todas estas cosas en su interior.

[52] Y Jesús iba creciendo en sabiduría, en edad y en el fa-
vor de Dios y de los hombres [a].

[a] 1 Sm 2,26.

COMENTARIO GENERAL

La escena conclusiva de la narración lucana de la infancia es, en realidad, un episodio de la adolescencia de Jesús, que no tiene nada que ver con la «infancia» propiamente dicha. En cierto sentido, es un cuerpo extraño dentro de la narración global, y no cuadra demasiado bien con el resto de los dos primeros capítulos del Evangelio según Lucas.

Una de las mayores dificultades que plantean estos dos capítulos consiste en encontrar un título apropiado que llegue a describir con exactitud el contenido de tradición subyacente a estos compases iniciales de la narración evangélica. Pues bien, el episodio que nos ocupa es precisamente el responsable de esta dificultad. En el estado actual de la narración, ¿es legítimo calificar globalmente a estos materiales como «relatos de la infancia»? A pesar de todo, seguimos manteniendo esta designación de Lc 1,5-2,52 por razones de uniformidad con la inmensa mayoría de los comentaristas y porque resulta prácticamente imposible encontrar una denominación más adecuada.

A pesar de que el episodio se refiere a la adolescencia de Jesús, está clara la intención de Lucas de considerarlo como parte integrante de lo que hemos dado en llamar «relatos de la infancia». Los dos últimos versículos (Lc 2,51-52) constan fundamentalmente de ciertas apreciaciones sintéticas («estribillos»), que establecen una vinculación narrativa entre este episodio y otros relatos precedentes. Con todo, el carácter del pasaje es decididamente transicional; el proceso de la concepción, nacimiento, circuncisión, imposición del nombre y primera manifestación del recién nacido se remansa en el episodio presente, para abrirse a la inauguración del ministerio público de Jesús.

Dentro de la estructura global de la narración lucana de la infancia, esta pieza funciona como complemento de la segunda serie de paralelismos, es decir, de los episodios del nacimiento, circuncisión y manifestación tanto de Juan como de Jesús. En cierto modo, es como la escena de la visitación (Lc 1,39-56); aunque, en realidad, las divergencias entre ambos episodios son mucho mayores que las coincidencias. La narración de la visita de María a Isabel tiene estrechas vinculaciones con los dos relatos precedentes

(Lc 1,5-25 y 1,26-38); aprovecha ciertos detalles de uno y otro «anuncio», para integrarlos en una nueva composición, que hace avanzar la historia. Pero el incidente del templo carece de toda vinculación interna con los diversos episodios que le preceden. Los dos versículos conclusivos (vv. 51-52), de cuño indiscutiblemente lucano, son una adición posterior a una escena absolutamente desligada de su contexto. Y el v. 50, que exterioriza una reflexión de Lucas sobre la falta de comprensión de José y María, bien pudiera ser un reflejo de la incisividad discriminatoria de aquella espada que Simeón había profetizado a la madre (Lc 2,35); pero igualmente podría estar aislado de ese contexto, sin perder un ápice de su profundo significado.

En la narración, tal como está compuesta, se pueden especificar seis elementos: 1) el marco narrativo (vv. 41-42); 2) desaparición de Jesús (vv. 43-45); 3) hallazgo del niño (vv. 46-48); 4) declaración de Jesús (v. 49); 5) reacción de José y María (v. 50), y 6) conclusión lucana del episodio (vv. 51-52).

La escena, en cuanto tal, es una unidad autónoma, sin relación directa con los episodios precedentes; de hecho, podría suprimirse sin menoscabo sustancial del desarrollo narrativo. Es perfectamente admisible que Lucas haya tomado esa narración de alguna fuente prelucana. Una comparación del relato con los demás episodios de la infancia descubre que el número de «semitismos» es, en este caso, notablemente inferior. Por otra parte, no hay indicios de que se conozca el hecho de la concepción virginal, como se ha presentado en el capítulo precedente (Lc 1,26-38). En efecto, en los vv. 41.43 se habla de «sus padres», y en el v. 48, María se dirige directamente a Jesús, hablándole de José como «tu padre». (Por supuesto que este problema no es un fenómeno exclusivo del presente relato; ya lo hemos encontrado en Lc 2,27.33.) La posibilidad de que el episodio tenga alguna vinculación con la fuente relacionada con el Bautista carece de todo fundamento sólido. Lo que sí es posible es que provenga de una corriente de tradición que fue cristalizando en torno a la adolescencia de Jesús y cuyas manifestaciones quedaron consignadas en los evangelios apócrifos. Éste es el caso del *Evangelio de la infancia según Tomás,* que cuenta detalladamente las andanzas de Jesús a los cinco años (2,1), a los seis

(11,1), a los ocho (12,2) y a los doce (19,1-5); la narración de este último período se reduce a una paráfrasis del episodio que comentamos. Probablemente, la tradición de la comunidad cristiana recogió diversas anéctodas sobre el transcurso de aquellos años que Jesús vivió en el ámbito de su familia, y tal vez haya que situar en este período el episodio que nos cuenta el cuarto Evangelio sobre su participación en una boda celebrada en Caná (cf. R. E. Brown: MNT, 182-187). Pero todo esto es pura imaginación, y, naturalmente, no ofrece la más mínima garantía para un análisis ponderado. Cf. Hennecke-Schneemelcher, *New Testament Apocrypha,* 1, 392-401; M. R. James: ANT, 49-55.

Según B. van Iersel *(The Finding of Jesus in the Temple: Some Observations on the Original Form of Luke ii 41-51a:* NovT 4, 1960, 161-173), la versión primitiva del episodio era más breve; en concreto, se limitaba a los vv. 41-43, 45-46 y 48-50. En otras palabras: Lucas no habría hecho más que añadir dos versículos a la narración original: el v. 44, sobre la jornada de camino de la caravana en la que faltaba el niño, y el v. 47, sobre la admiración que despertaba en los circunstantes la agudeza de sus respuestas. De la misma opinión es R. E. Brown *(El nacimiento del Mesías,* pp. 501ss; MNT, 158-159). No cabe duda que, como intento por determinar los orígenes del episodio, la explicación no deja de ser plausible; sólo que la presencia en el v. 46 de una construcción tan característica de Lucas como *kai egeneto,* seguido de un verbo en indicativo, plantea serias dificultades (véase la respectiva «nota» exegética). De todas formas, lo que sí parece probable es que Lucas haya añadido este episodio a una primera redacción del bloque inicial de su Evangelio, y más concretamente, a la hora de introducir los diversos cánticos. Esto explica, por otra parte, la función de los vv. 51-52 que, además de unir esta escena a los episodios precedentes, clausuran todo el arco de las narraciones de la infancia.

Desde otra perspectiva, este incidente de la adolescencia de Jesús es el único entre los demás relatos de la infancia, que puede entrar de lleno en una de las categorías clásicas de la crítica de las formas. R. Bultmann (HST, 300-304) lo considera como un ejemplo de «leyenda» inserida en un desarrollo narrativo (para su definición del término «leyenda», cf. *op. cit.,* 254-255). Para V. Taylor (FGT, 159-163) se trata —junto a los demás episodios de la narra-

ción— de un «relato sobre Jesús». Pero ninguno de esos análisis llega a penetrar en el significado de la frase más decisiva de todo el episodio: la respuesta que da Jesús —en forma de doble pregunta— al angustioso requerimiento de su madre (v. 49). R. E. Brown, aprovechando una sugerencia de R. Laurentin *(Jésus au temple: Mystère de Pâques et foi de Marie en Luc 2,48-50,* París 1966, 158-161) y combinándola con la propia terminología de Bultmann, califica esta escena —posiblemente con mayor precisión— como «apotegma biográfico», a pesar de la formulación doblemente interrogativa. Personalmente prefiero usar la terminología de Taylor y llamarlo sencillamente «declaración» de Jesús.

El v. 49 no sólo recoge las primeras palabras de Jesús en el Evangelio según Lucas, sino que, al mismo tiempo, es la primera «declaración» solemne en toda la narración evangélica. En este episodio, la declaración de Jesús está plenamente integrada en el contexto narrativo. Las palabras del protagonista son una manifestación indirecta de su verdadera personalidad; lo que pretende es revelar a sus padres en qué consiste su relación con Dios, es decir, su condición de «Hijo», obediente a la voluntad de su «Padre», que está en el cielo. En la dinámica global de la presentación de Lucas, esa automanifestación de Jesús contrasta con las revelaciones parciales hechas por otros personajes, como Gabriel, los pastores, Simeón o Ana.

R. Bultmann (HST, 300) piensa que el episodio subraya dos aspectos fundamentales: de un lado, la espectacular sabiduría del niño, y de otro, su permanencia en el templo, como señal de la dimensión religiosa de su destino. Pero, de hecho, esa interpretación acentúa excesivamente el tema de la sabiduría de Jesús, que sólo se menciona directamente en el versículo conclusivo, de pura composición lucana (v. 52). Desde luego que, en la concepción de Bultmann se explica perfectamente ese hincapié, ya que considera el episodio como «leyenda» o como «relato sobre Jesús». Pero, por otra parte, no hay que olvidar que si es correcta la interpretación de Van Iersel sobre el carácter secundario del v. 47, el detalle de la agudeza de Jesús en sus intervenciones no pertenece a la versión original, sino que es fruto exclusivamente de la propia redacción de Lucas.

Tanto Bultmann como otros muchos comentaristas se han de-

jado influir por la semejanza de esta escena con las descripciones de otros personajes históricos o mitológicos, considerados como «niños prodigio» por su eminente comprensión de la realidad. Bultmann aduce un ingente acervo de «materiales semejantes» tomados de los escritores contemporáneos; por ejemplo, Flavio Josefo y Filón, a propósito de Moisés; Heródoto, en su presentación de Ciro; Plutarco, en su elogio de Alejandro; Filóstrato, en su descripción de Apolonio de Tiana (HST, 301; cf. J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 44; Flavio Josefo, *Vit.* II, nn. 8-9, sobre sus propias capacidades). No se puede negar que, a veces, el paralelismo entre esas descripciones y el texto de Lc 2,47 es realmente sorprendente. Y hasta es posible que Lucas haya añadido esa observación influido por la literatura helenística de su tiempo. Pero, desde luego, este punto no es, ni mucho menos, lo más relevante del episodio.

Avanzando aún más sobre las posiciones de Bultmann, ciertos comentaristas pretenden encontrar un significado más profundo en esa mención de la inteligencia (Lc 2,47) y de la sabiduría de Jesús (Lc 2,52). Habría que ver en esas características un reflejo de la concepción sapiencial veterotestamentaria, en sus descripciones de la automanifestación de la Sabiduría divina, por ejemplo, en Eclo 24,1-12. Cf. R. Laurentin, *Jésus au temple. Mystère de Pâques et foi de Marie en Luc 2,48-50,* 135-141. Pero hay que observar que, en el libro del Eclesiástico, la Sabiduría se presenta como mujer. De hecho, la palabra hebrea *ḥokmāh* (= «sabiduría») es femenina; como también lo son sus términos correlativos, tanto en griego *(sophia)* como en arameo *(ḥokmetāh).* Por otra parte, el Eclesiástico identifica la Sabiduría con la Torá. Por consiguiente, aplicar esa personificación a este caso concreto de la adolescencia de Jesús sería violentar el texto. Véanse ulteriores detalles en R. E. Brown, *op. cit.,* pp. 493ss; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 74.

El punto esencial del episodio es la afirmación cristológica contenida implícitamente en la segunda parte de la respuesta —de hecho, segunda pregunta— de Jesús a sus padres: «¿No sabíais que yo tenía que estar en la casa de mi Padre?» (v. 49). Si se admite la idea de que la narración —en sí e independiente de su contexto actual— circulaba ya en la comunidad cristiana anterior a Lucas, tendríamos una prueba más del proceso experimentado

por las primitivas convicciones cristológicas, nacidas de la fe pospascual, al ser transpuestas a los comienzos de la existencia terrena de Jesús; si antes se retrotraían al momento inicial de su nacimiento, o incluso al de su concepción, aquí se fijan en la etapa de su adolescencia.

Lo que cuenta, en definitiva, es que las primeras palabras de Jesús en el Evangelio según Lucas afirman categóricamente que entre él y el Padre existe una vinculación especial. Y a eso hay que añadir, como dato significativo, que la declaración se produce en el templo de Jerusalén. El hecho de una relación específica entre Jesús y el Padre es indiscutible, sea cual sea la interpretación de la frase *en tois tou patros mou* (véase la «nota» exegética al v. 49c). La traducción de esas palabras como «en la casa de mi Padre» no es el único fundamento de esa relación personal, aunque, desde luego, esta interpretación da un relieve particular al hecho de la automanifestación de Jesús.

El marco ambiental del episodio es el templo de Jerusalén. Así se establece un paralelismo entre esta última escena de las narraciones de la infancia (Lc 2,41-49) y el pasaje inicial con el que se inauguró el relato (Lc 1,8-23); el templo es un factor dominante en la narración. Y eso es de una gran importancia para la comprensión narrativa de la obra. En primer lugar, ya en estos relatos iniciales suena una temática —el motivo del templo— que va a poner el punto final a toda la narración evangélica. Efectivamente, el último versículo de la obra (Lc 24,53) describe la actitud característica de los Once y de los demás discípulos de Jesús en estos términos: «Se pasaban el día en el templo bendiciendo a Dios».

Otro aspecto de este relato conclusivo de las narraciones de la infancia es la presentación de Jesús, ya adolescente, de camino hacia Jerusalén, la ciudad que va a ser el polo de atracción de su largo viaje (Lc 9,51-19,27) y va a significar la consumación de su destino (Lc 19,28-24,49). Ya antes, casi recién nacido, le llevaron al templo de Jerusalén (Lc 2,22). Pero entonces fueron —probablemente— desde Belén, la ciudad de su nacimiento; ahora, en cambio, a sus doce años, sube a Jerusalén *desde Galilea.* El ambiente de religiosidad judía, de fidelidad a la ley, de respeto de las tradiciones, es el mismo en la manifestación pública del recién nacido (Lc 2,22-38) que en su celebración de la Pascua, ya en su adoles-

cencia (Lc 2,42-49). Pero en este último episodio se da un relieve particular a la educación y adiestramiento del joven judío y a su participación activa en la peregrinación a Jerusalén para celebrar la fiesta más importante de todo el calendario israelita. Jesús no sólo se ha incorporado al pueblo judío y lleva en su carne la señal de la alianza —la circuncisión (Lc 2,21)—, sino que, como se puede ver, conoce perfectamente la Torá y cumple escrupulosamente sus prescripciones, incluso antes de estar obligado a ellas. Para más detalles, cf. K. Baltzer, *The Meaning of the Temple in the Lucan Writings:* HTR 58 (1965) 263-277.

Todos estos datos demuestran un comportamiento más bien independiente. Aunque el episodio termina con una nota sobre la sumisión de Jesús a la autoridad de sus padres (v. 51), hay una obediencia que trasciende incluso los lazos de amor filial y de respeto a José y María, la obediencia del «Hijo» ante la voluntad del «Padre». El comportamiento de Jesús en esta ocasión va a adquirir nuevas resonancias en el transcurso de la narración evangélica. Cuando más adelante, durante el ministerio público, una mujer del pueblo bendiga a la madre de tal hijo (Lc 11,27-28), Jesús rectificará ese elogio, dando a entender veladamente que la que antes no había comprendido el misterio (Lc 2,50) ahora está plenamente abierta a las exigencias de la palabra (Lc 8,19-21). Es decir, la presentación lucana de María incluye, por supuesto, su condición de «madre de mi Señor» (Lc 1,43), pero lo verdaderamente importante en ella es que sus sentimientos maternos han sabido dar paso a la misteriosa vinculación entre Jesús y el «Padre». En el episodio del templo se dan cita muchas prefiguraciones.

Otra referencia, aunque indirecta, al caso de María surge de la propia colocación de este episodio al final de las narraciones de la infancia. Su contigüidad con el oráculo de Simeón (Lc 2,34-35) revela uno de los primeros efectos de la espada discriminatoria. María «no entiende» el comportamiento de su hijo (vv. 48 y 50); aún le queda un largo camino para llegar a la comprensión.

Para entender el verdadero significado de este episodio hay que evitar cuidadosamente toda explicación de orden psicológico. No debemos olvidar que estamos en la tercera etapa de la tradición evangélica, es decir, en el estadio de la «redacción», o de la «com-

posición», del propio Lucas; nuestro análisis no recae, por tanto, sobre materiales pertenecientes a la primera etapa, o sea, lo que realmente sucedió en aquellos años concretos de la adolescencia de Jesús. El que pretenda estudiar este pasaje desde el punto de vista de la percepción de María o de la conciencia de Jesús se verá anegado en un mar de dificultades. Por ejemplo, ¿es posible que José y María emprendieran el viaje desde Jerusalén a Galilea sin asegurarse plenamente de que su hijo, de doce años, estaba en la caravana? ¿Cómo pudieron hacer toda una jornada sin darse cuenta de que Jesús no iba con ellos? ¿Es que viajaban separados, en un grupo los hombres y las mujeres en otro? Lucas parece insinuar una respuesta en el v. 44a; pero, desde luego, es muy poco satisfactoria. Por otra parte, ¿cómo y dónde pernoctó Jesús hasta que le encontraron? ¿Cómo explicar un comportamiento tan irresponsable en un niño tan superdotado como sugiere el v. 47?

Todas estas preguntas suponen que no se ha entendido absolutamente nada del episodio. La intención del relato no va por ahí. Y si nos preguntamos si María era consciente de la divinidad de su hijo —a pesar del mensaje comunicado por Gabriel (Lc 1,32. 35)—, la respuesta no podrá eludir la afirmación del v. 50: «Ellos (José y María) no entendieron lo que les decía». Con episodios como éste, lo que pretende Lucas es transmitir a sus lectores lo difícil que es comprender la personalidad de Jesús.

NOTAS EXEGETICAS

v. 41. *Los padres de Jesús*

En la traducción explicitamos el pronombre *autou* (= «de él»; «sus [padres]»). Cf. Lc 2,27.43. Anteriormente, el v. 33 los ha presentado como «su padre y (su) madre». Algunos manuscritos y unas cuantas versiones —códice 1012; manuscritos *a, b, l,* r^1 de la VL, y el Diatessaron de Taciano— sustituyen *hoi goneis autou* (= «sus padres») por *ho te Iōsēph kai hē Mariam* (= «José y María»); los manuscritos *c* y ff^2 de la VL traducen: *Joseph et Maria mater eius* (= «José y María, su madre»). Se trata obviamente de la corrección de algún copista que quiso armonizar el texto con la idea de la concepción virginal de la que se habla en Lc 1,34-35.

Solían ir

El imperfecto del verbo *poreuesthai* (= «ir», «caminar») tiene valor iterativo; cf. BDF, 325. Para el uso y el significado del verbo, véase la «nota» exegética a Lc 1,39 y la introducción general a este comentario (tomo I, pp. 281-282).

Cada año

La expresión *kat' etos* no se usa más que en este pasaje; pero su significado es similar a otros usos de la preposición *kata* con sentido distributivo, como *kath' hēmeran* (= «cada día», «día tras día», «todos los días») en Lc 16,19; 22,52; Hch 2,46-47.

A Jerusalén

Se emplea la forma hebraizante *Ierousalēm,* como en Lc 2,25. Véase la «nota» exegética a Lc 2,22.

Para la fiesta de Pascua

O también: «por las fiestas de Pascua». La expresión *heortē tou pascha* (= «fiesta de Pascua») no aparece en la versión griega de los LXX, y en el Nuevo Testamento no sale más que aquí y en Jn 13,1. En este pasaje, Lucas no identifica la «Pascua» con la fiesta de «los (panes) ázimos», como lo hace expresamente en Lc 22,1.7.

La fiesta de Pascua se celebraba el día 15 de Nisán; exactamente comenzaba al ponerse el sol el día 14. El mes de Nisán era el primero del calendario babilónico-judío, y corría prácticamente desde la última semana de marzo hasta la última semana de abril; en el Antiguo Testamento se emplea, a veces, la vieja denominación: «mes de Abib» (cf. Éx 13,4; Dt 16,1). La celebración de la fiesta comenzaba con la comida del cordero pascual, al atardecer y en el seno de la familia (Lv 23,6); los corderos se sacrificaban a últimas horas —primeras horas de la tarde— del día 14 de Nisán y se asaban a continuación. Antes de la hora del sacrificio del cordero había que hacer desaparecer de las casas toda levadura (cf. Dt 16,4; para los pormenores rituales de la época posterior, véanse las prescripciones de la Misná, en Pes. 1,1-4). La obligatoriedad del pan sin levadura no se limitaba a la cena de Pascua (Éx 12,8), sino que se extendía a toda la semana siguiente (Éx 12, 17-20; 23,15; 34,18). Todo este período de siete días era lo que técnicamente se llamaba «la fiesta de los Ázimos». Pero con el tiempo se dio el nombre de «Pascua» a todo ese ciclo de siete (u ocho) días (cf. Dt 16,1-4; Ez 45,21-25; Flavio Josefo, *Ant.* VI, 9, 3, n. 423; XX, 5, 3, n. 106). En 2 Cr 35,17 se mencionan conjuntamente ambas fiestas.

Aunque en tiempos de Flavio Josefo todavía se distinguía entre las dos conmemoraciones (cf. *Ant.* III, 10, 5, n. 249), el propio historiador ya se refiere a veces a todo el período de la semana como «la fiesta de los Ázimos» (cf. *Bell.* II, 14, 3, n. 280; *Ant.* XVII, 9, 3, n. 213). Y eso es lo que hace también Lucas en sus prolegómenos al relato de la Pasión (Lc 22,1.7).

Lo más probable es que la fiesta de Pascua fuera, en sus orígenes, una celebración profana de época pre-israelita, propia de los pastores de vida transhumante o seminómada (cf. Éx 5,1; 10,9). En cambio, la fiesta de los Ázimos era, casi con toda seguridad, de origen agrícola y propia de una cultura sedentaria también anterior a la constitución de Israel (Éx 23,15-16, donde se enumera junto a otras dos fiestas agrícolas; cf. Éx 34,18-20).

En el Nuevo Testamento, la palabra griega *to pascha* (= «Pascua») se refiere fundamentalmente a la «fiesta», pero puede designar también al «cordero pascual». En alguna ocasión, Flavio Josefo emplea la forma griega *phaska (Ant.* V, 1, 4, n. 20; XVII, 9, 3, n. 213). Los dos términos tratan de reproducir el arameo *pasḥāʾ* (o también *pisḥāʾ).* La forma hebrea es *pesaḥ,* transcrita a veces por los LXX como *phasek* (por ejemplo, en 2 Cr 30,1.2.5) o como *phasech* (por ejemplo, en 2 Cr 35, 1.6.7). La etimología de la palabra hebrea *pesaḥ* es dudosa; a nivel popular se ha interpretado como «paso» (= «pasar de largo»), con referencia a la plaga exterminadora, al «paso» del Señor a través de Egipto, dando muerte a todos los primogénitos de los opresores y librando a Israel de la esclavitud (Éx 12,12-13.22-27).

En tiempos del Nuevo Testamento, la Pascua seguía siendo una de las tres grandes fiestas de peregrinación en las que todos los varones judíos debían subir a Jerusalén desde los diversos puntos de Palestina, o de la diáspora, para tomar parte en la celebración litúrgica. Esa costumbre obedecía a las prescripciones de Éx 23,14-17; 34,23; Dt 16,16: «Tres veces al año se presentarán todos los varones de tu pueblo ante el Señor», y además, como especifica Éx 23,15d: «No te presentarás a mí con las manos vacías». La celebración de la Pascua comprendía la inmolación ritual del cordero en las dependencias del templo, la comida de fiesta que se hacía al atardecer por grupos familiares de no menos de diez personas y la consumición completa de la víctima. La posterior reglamentación de la Misná permitía un número indeterminado de comensales, con tal de que cada participante pudiera recibir un trozo de cordero equivalente, al menos, «al tamaño de una aceituna» (Pes. 8,3).

Las mujeres y los menores de edad no estaban obligados a tomar parte en la romería (cf. Ḥag. 1,1). El hecho de que, en nuestro episodio, María y Jesús acompañen a José en su peregrinación a Jerusalén

es un dato más del clima religioso vinculado a la espiritualidad del templo que domina en las narraciones de la infancia.

v. 42. *Cuando Jesús ya tenía doce años*

La precisión temporal indica que cuando tuvo lugar este suceso Jesús ya era un adolescente. Las regulaciones posteriores recogidas en la Misná permiten deducir que el niño judío estaba obligado a la observancia de la Torá a partir de los trece años (cf. Nid. 5,6). La locución moderna: *bar miṣwāh* (= «hijo del mandamiento») y la ceremonia correspondiente son de origen muy posterior. Hay razones para pensar que algunos preceptos de la ulterior reglamentación misnaica son perfectamente aplicables, en cierto sentido, a la época de Jesús; al menos, en el caso presente. A partir de sus trece años cumplidos, Jesús habría estado obligado a tomar parte en la peregrinación a Jerusalén. Es verdad que, en este episodio, cuando Jesús sube a la ciudad no tiene más que doce años; pero posiblemente haya que ver aquí un reflejo de la práctica que, según se dice, tenían las familias de acendrada raigambre religiosa, que llevaban a sus hijos a Jerusalén desde un edad temprana (cf. Hag. 1,1; Str.-B., 2, 144-147). Flavio Josefo *(Ant.* V, 10, 4, n. 348) pone el comienzo de la actividad profética de Samuel, es decir, su vocación (1 Sm 3), cuando tenía doce años.

Subieron, como de costumbre, para las fiestas

El texto griego emplea aquí un genitivo absoluto: *anabainontōn autōn* (= «al subir ellos», «cuando subían»). Sobre el verbo *anabainein* (= «subir»), véase la «nota» exegética a Lc 2,4. Este detalle recuerda la historia de Samuel (1 Sm 1-2), donde se dice que Elcaná y Ana «solían subir todos los años desde su pueblo para adorar y ofrecer sacrificios al Señor de los ejércitos en Siló» (1 Sm 1,3; cf. 1,21; 2,19).

v. 43. *Al terminar los días de fiesta*

No hay duda de que José y María pasaron en Jerusalén la semana entera de las fiestas de Pascua y de los Ázimos (cf. Lv 23,5-6). Lucas vuelve a emplear aquí el genitivo absoluto, pero ahora con participio de aoristo: *teleiōsantōn* (= «acabar», «cumplir»), en vez del participio presente, como en el versículo anterior; cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 276.

Cuando sus padres se volvieron a casa

La construcción griega usa la preposición *en* con infinitivo precedido de artículo: *en tō hypostrephein* (= «al volver»). Una vez más especifica-

mos en la traducción el pronombre *autous* (= «ellos»), mediante una transposición del sujeto de la frase siguiente: *hoi goneis autou* (= «sus padres»).

El niño Jesús se quedó en Jerusalén

El término para describir al «niño» es *pais,* y ya no *paidion,* como en Lc 2,17.40; véase la «nota» exegética a Lc 1,59. Lucas no da un solo detalle sobre el modo de la separación ni sobre el motivo que llevó a Jesús a quedarse en Jerusalén; esto último aparecerá en el v. 49. Es natural que durante el servicio litúrgico Jesús no estuviera con su madre; pero debería estar en compañía de José.

Pero ellos no lo sabían

El texto original pone aquí explícitamente como sujeto *hoi goneis autou* (= «sus padres»), que, en nuestra traducción, hemos transpuesto a la frase precedente como especificación de *autous* (= «ellos»). Otra vez, como en el v. 41, diversos manuscritos griegos —A, C, X, la tradición «koiné» y otros— y, entre las versiones, la Vetus latina sustituyen la expresión *ouk egnōsan hoi goneis autou* (= «no lo sabían [supieron] sus padres») por *ouk egnō Iōsēph kai hē mētēr autou* (= «no lo sabía [supo] José y [ni] su madre»), para armonizar el relato con Lc 1,34-35, donde se habla de la concepción virginal; pero ya sabemos que es corrección de algún copista.

v. 44. *Creyendo que iba en la caravana*

El sustantivo *synodia* no sale más que aquí en todo el Nuevo Testamento. Los escritores contemporáneos —por ejemplo, Epicteto *(Dissertationes,* 4, 1, 91), Flavio Josefo *(Bell.* II, 21, 1, n. 587; *Ant.* VI, 12, 1, n. 243) y Estrabón *(Geographia,* 4, 6, 6)— emplean el término para designar un grupo de personas que viajan juntas, es decir, una «caravana». Es natural que se formaran grupos de peregrinos para ir desde Galilea a Jerusalén o para la vuelta, ya que había que atravesar la siempre inhóspita región de los samaritanos (cf. Lc 9,53; Flavio Josefo, *Vit.,* 52, n. 269); aparte de que así era más fácil defenderse de posibles salteadores (cf. Lc 10,30).

Hicieron una jornada de camino

La expresión es prácticamente idéntica a 1 Re 19,4; sólo difieren en el orden de las palabras y en el uso de un verbo distinto. Cf. Nm 11,31.

Entre sus parientes y conocidos

La expresión binaria es, por lo general, un «lucanismo»; véase la «nota» exegética a Lc 2,37.

v. 45. *En su busca*

El participio de presente: *anazētountes* (= «buscándo[le]») implica una connotación de continuidad (= «ansiosamente», «infatigablemente»).

v. 46. *A los tres días, lo encontraron*

Nueva aparición de la fórmula narrativa *kai egeneto* seguido de verbo en indicativo *(heuron* = «encontraron») sin la conjunción *kai* (cf. tomo I, p. 200): «Y sucedió, al cabo de tres días, (que) lo encontraron».

La locución temporal *meta hēmeras treis* (= «después de tres días», «a los tres días») vuelve a salir en Hch 25,1; 28,17, como pura indicación de tiempo. A pesar de lo que dice R. Laurentin *(Jésus au temple: Mystère de Pâques et foi de Marie en Luc 2,48-50,* 101-102), difícilmente se puede interpretar la frase como prenuncio de la «resurrección». La expresión lucana para referirse a este acontecimiento es *tē tritē hēmera* (= «al tercer día»); cf. Lc 9,22; 18,33; 24,7.21.46; Hch 10,40). Hay que reconocer, con todo, que la locución es ambigua. En realidad podría querer decir que José y María se pasaron tres días enteros buscando a Jesús por todo Jerusalén; pero lo más probable es que en los «tres días» se incluyan la jornada de camino hacia Galilea, otro día para volver a Jerusalén y un tercer día de búsqueda afanosa hasta encontrar al niño.

En el templo

Véase la «nota» exegética a Lc 2,27. «El templo» tiene que ser aquí una designación genérica; lo más probable es que se refiera a una sala o a uno de los pórticos exteriores, ya que José y María van juntos cuando encuentran al niño.

Sentado en medio de los maestros

Más adelante, en la narración evangélica propiamente dicha, Jesús se sentará en la barca de Pedro para enseñar (Lc 5,3). Pero es muy poco probable que aquí, en el episodio del templo, se quiera aludir a su enseñanza. Jesús aparece más bien como discípulo, como «un alumno muy aplicado» (cf. J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 45). Tal vez se pueda ver en este detalle una prefiguración de su ministerio docente en el templo de Jerusalén, en los capítulos finales de la narración evangélica (Lc 20-21). Pero en este episodio, a pesar de la opinión de G. Schneider *(Das Evangelium nach Lukas,* 75) y de otros muchos comentaristas, aún no se describe a Jesús como «maestro».

El término *didaskaloi* (= «maestros»), en un contexto como el del templo, tiene que referirse necesariamente a los intérpretes de la ley,

es decir, los rabinos de la época; fuera de este pasaje, no se les vuelve a llamar «maestros». A lo largo del Evangelio según Lucas, *didaskalos* se aplica exclusivamente a Juan Bautista (Lc 3,12) o a Jesús (cf. tomo I, p. 366). En el libro de los Hechos de los Apóstoles también los cristianos ejercen su actividad docente en el templo (cf. Hch 4,2; 5,25).

El escrito apócrifo *Evangelio de la infancia según Tomás* es mucho más drástico que Lucas; por ejemplo, en 19,2 una pregunta de Jesús deja sin palabra a todos los maestros del templo. Cf. Hennecke/Schneemelcher, *New Testament Apocrypha,* 1, 398-399.

Escuchándoles y haciéndoles preguntas

Descripción perfecta del comportamiento del alumno. La explicación y las preguntas versaban sobre la interpretación de la ley y sobre su importancia para la vida judía.

v. 47. *Todos los que le escuchaban estaban asombrados*

Para expresar una reacción de asombro o de sorpresa ante determinados acontecimientos de la existencia de Jesús o de la vida de la comunidad primitiva, Lucas emplea el verbo *existanai* (= «salir de sí») como intransitivo o en voz media (cf. Lc 8,56; 24,22; Hch 2,7.12; 8,13; 9,21; 10,45; 12,16).

De su inteligencia y de sus respuestas

Se puede traducir también como endíadis: «sus respuestas inteligentes» o «la lucidez de sus respuestas». Encontramos una vez más la típica expresión binaria; véase la «nota» exegética a Lc 2,37. Esa manifestación pública de la inteligencia de Jesús se ha preparado anteriormente en la mención de su «crecimiento en sabiduría» *(sophia);* cf. Lc 2,40; 2,52. En la versión de los LXX es frecuente la yuxtaposición de *sophia* (= «sabiduría») y *synesis* (= «inteligencia»); cf. Dt 4,6; Is 11,2; 1 Cr 22,12; 2 Cr 1,10.11).

v. 48. *Al verle allí, sus padres*

Tanto el participio *(idontes* = «al ver[le]») como el verbo siguiente *(exeplagēsan* = «se sobresaltaron», «se llevaron una impresión») están en plural, sin sujeto explícito. Con todo, no parece que se refieran a «todos los que le escuchaban», que es el sujeto del versículo precedente (v. 47). El ritmo de la frase y todo el contexto exigen más bien que el sujeto sea «sus padres», como en los vv. 41 y 43-46. Aparte de que, como ya indicábamos en el comentario general, es muy probable que el v. 47 sea una adición del propio Lucas, y eso explicaría la falta de fluidez de la secuencia.

Se llevaron una impresión tremenda

El verbo *ekplessesthai* tiene un significado intensivo (=«afectarse», «estremecerse», «impresionarse»); cf. Lc 4,32; 9,43; Hch 13,12. La «impresión» conjuga dos factores: por una parte, el gozo de encontrar al niño, y por otra, la comprobación de que su hijo hubiera sido capaz de darles un disgusto tan espantoso.

Hijo

Fuera de este pasaje, el vocativo *teknon* aparece también en Lc 15,31; 16,25, con distintas matizaciones; concretamente, en Lc 16,25 tiene una cierta tonalidad de reproche.

¿Por qué te has portado así con nosotros?

La frase también podría traducirse: «¿Qué es lo que nos has hecho?», o «¿Por qué nos has hecho eso?». A pesar de todo lo que ha ido oyendo sobre su hijo en los episodios precedentes, María no acaba de entender el misterio; de ahí que le reproche a Jesús su comportamiento, aunque —eso sí— con toda delicadeza.

Tu padre y yo

Ya hemos encontrado en otros versículos la expresión «sus padres» *(hoi goneis autou:* vv. 41 y 43; cf. Lc 2,27.33); pero si en algún sitio se explicita esa designación es precisamente aquí: «tu padre y yo». Claro que algunos pensarán inmediatamente que lo que María quiere decir es «tu padre putativo» (o «nutricio»). Pero hay que descartar de plano esa interpretación, ya que, como decíamos en el comentario general, lo más probable es que Lucas haya tomado ese episodio de una fuente que desconocía la idea de la concepción virginal. Lo curioso es que Lucas no haya hecho el más mínimo esfuerzo por «bautizar» la escena, armonizándola con los datos de Lc 1,34-35; mientras que eso es precisamente lo que hace más adelante, en Lc 3,23.

La versión siro-curetoniana zanja el problema mediante una alteración del texto y traduce sencillamente: «nosotros» (= *hēmeis).* Pero unos cuantos manuscritos de la Vetus latina —mss. *a, b,* ff^2, *l*— son mucho más drásticos; omiten el sujeto: «tu padre y yo», mientras que mantienen el resto de la frase.

Hemos estado terriblemente preocupados
y no hemos hecho más que buscarte

El texto, traducido literalmente, es más lacónico: «angustiados, andamos buscándote». La traducción quiere explicitar los diversos matices. El códice D y, entre las versiones, la Vetus latina y la siro-curetoniana

añaden otro participio: *kai lypoumenoi* (= «y entristecidos»). Otra variante, representada por los códices C, D, Θ y la tradición «koiné», transforma el presente de indicativo *zētoumen* —que traducimos en pretérito perfecto: «hemos estado buscándote»— en un imperfecto: *ezētoumen* (= «te buscábamos»). El verbo *odynasthai* es exclusivamente lucano en todo el Nuevo Testamento (cf. Lc 16,24.25; Hch 20,38); fundamentalmente se refiere al sufrimiento interno: «apenarse», «angustiarse», «preocuparse».

En el reproche de María hay un tono sutil de reconvención; un hijo obediente y responsable debería haberse comportado de otra manera.

v. 49. *¿Por qué me buscabais?*

La contestación va dirigida —en plural— a María y José. Con el uso del plural, Jesús dulcifica, en cierto modo, su respuesta a la reconvención de su madre. Pero, al mismo tiempo, también se puede apreciar en la pregunta de Jesús un cierto tono de reproche.

¿No sabíais?

Nueva presencia del plural en segunda persona. Desde el punto de vista de la narración, esta pregunta de Jesús prepara el próximo enunciado de Lucas en el v. 50.

Que yo tenía que estar

Por primera vez aparece en el Evangelio según Lucas el impersonal *dei* (= «es necesario»). En la obra lucana, el verbo tiene connotaciones muy peculiares. Naturalmente, no se excluye la referencia a una «necesidad» de tipo abstracto, casi óntico; pero no es eso lo principal. Lo verdaderamente lucano es el carácter histórico-salvífico del impersonal *dei;* el designio de salvación, la voluntad del Padre, centrada en la personalidad histórica de Jesús, «tiene que cumplirse». Véase en el tomo I nuestro «esbozo de la teología lucana», especialmente p. 302.

En el texto griego, el pronombre personal *me* (=«yo») cierra, enfáticamente, toda la frase.

En la casa de mi Padre

No es fácil definir con exactitud el significado preciso de la expresión *en tois tou patros mou* en este contexto. La locución griega puede traducirse: «en la casa de mi Padre»; pero también podría significar: «en las cosas, en los asuntos de mi Padre», e incluso, si se considera el artículo *tois* como masculino plural, la traducción tendría que ser: «entre los que pertenecen a mi Padre», es decir, en este contexto, entre los

intérpretes de la Torá. Personalmente me inclino por la primera alternativa: «en la casa de mi Padre».

En apoyo de esta traducción se pueden aducir numerosos textos bíblicos y extrabíblicos, en los que el artículo neutro, en plural, y seguido de un genitivo —singular o plural— significa: «la casa (la familia) de N.». Por ejemplo, Gn 41,51: «la casa paterna»; Est 7,9: *en tois Aman* (= «en casa de Amán»); Job 18,19; «ningún superviviente en sus casas»; Flavio Josefo, *Apion.* I, 18, n. 118: *en tois tou Dios* (= «en el templo de Júpiter»); *Ant.* XVI, 19, 1, n. 302: *en tois Antipatrou* (= «alojado en casa de Antípatro»); POxyr 3, 523, 3; véanse más detalles en MM, 436; BAG, 554b; BDF, 162, 8. En labios de un adolescente es más natural este sentido, ya que los otros son mucho más abstractos. En la propia narración evangélica según Lucas, concretamente en Lc 19,46, se hace una referencia al templo, que lo designa indirectamente como «la casa de Dios» (= «Mi casa será casa de oración»). El significado de «familia» se encuentra en los comentarios patrísticos y en algunas de las antiguas versiones. Cuando Jesús, en su respuesta a José y María, menciona «la casa de mi Padre», está diciendo implícitamente que ellos tendrían que haberse imaginado *dónde* habrían podido encontrarle.

Los partidarios de la segunda interpretación —«en las cosas, en los asuntos de mi Padre»— acuden a numerosos textos neotestamentarios en los que el artículo neutro plural va seguido de un genitivo de persona; por ejemplo, Lc 20,25; Mc 8,33; Mt 16,23 (*ta tou theou* = «lo que es de Dios», «las cosas de Dios»); 1 Cor 2,11 (*ta tou theou* = «la manera de ser de Dios»); 1 Cor 2,14 (*ta tou pneumatos tou theou* = «la manera de ser del Espíritu de Dios»); 1 Cor 7,32.34 (*ta tou kyriou* = «los asuntos del Señor»); Flp 2,21 (*ta heautōn/ta Christou Iēsou* = «el interés de ellos mismos/el interés de Jesucristo»). Pero hay una dificultad con esos textos, y es que la construcción mencionada —artículo neutro plural, más genitivo de persona— no aparece nunca como objeto de la preposición *en* (= «en»), que es el tipo de frases que nos interesa, y que se da en los textos que corroboran la primera interpretación. Con todo, ciertos comentaristas aducen 1 Tim 4,15: *en toutois isthi* (= «dedícate a esas cosas»). Pues bien, esa frase de 1 Tim no sólo emplea el pronombre demostrativo en vez del artículo neutro plural, sino que además carece de un genitivo subsiguiente. A esto se suma que ese tipo de construcción es de orden más bien abstracto y, en consecuencia, no parece el lenguaje más adecuado para un adolescente como Jesús. Sin embargo, no se puede excluir radicalmente esa interpretación. De hecho, ésa es la traducción de algunas versiones como la Vulgata y de bastantes traducciones modernas de la Biblia.

También para la tercera opción —«entre los que pertenecen a mi Padre»— se ha encontrado un cierto fundamento en Rom 16,10.11, donde el artículo, precisamente en masculino plural, va seguido de genitivo de persona: *tous ek tōn Aristoboulou* (= «a la familia de Aristóbulo»), *tous ek tōn Narkissou* (= «a la familia de Narciso»). La dificultad está en que el genitivo no depende directamente del artículo masculino plural, sino que es complemento de la preposición *ek*. Aparte de que el significado «familia» —probablemente, en el sentido de «parentela»— no parece el más adecuado en el contexto de Lc 2,49. Pero, como en la interpretación precedente, tampoco aquí se debe tomar una actitud demasiado drástica y rechazar de plano esa interpretación; al menos hay que considerarla como una posibilidad. Teodoreto no sólo acepta esa explicación, sino que, según él, la frase incluye a «los criados», es decir, a «la servidumbre» del Padre *(De incarnatione Domini,* 24: PG 75, 1461CD).

De todas formas, lo verdaderamente importante es que Jesús se refiere a Dios como a «su Padre». En su pregunta late una cierta desilusión ante el hecho de que sus padres terrestres no hayan llegado a comprender que su relación específica con el Padre trasciende las vinculaciones más naturales, como son las de la familia. Ya antes, en el comentario general, hemos hecho algunas reflexiones sobre este tema.

Cf. R. Laurenin, *Jésus au temple: Mystère de Pâques et foi de Marie en Luc 2,48-50,* pp. 38-72; P. J. Temple, *What Is to Be Understood by «en tois», Lk. 2,49?:* ITQ 17 (1922) 248-263; íd., *«House» or «Business» in Lk. 2:49?:* CBQ 1 (1939) 342-352.

v. 50. *Pero ellos no entendieron lo que les decía*

Con el genérico «lo (que)» intentamos reproducir el indeterminado *rēma* (= «palabra», «cosa»; véase la «nota» exegética a Lc 1,37), aunque, casi con toda seguridad, hay que entenderlo como «palabra» debido a la proposición relativa siguiente; así lo interpreta —y con razón— J. M. Creed *(The Gospel according to St. Luke,* 46).

Al negar a *synienai* su propio significado de «entender», «comprender», Lucas establece un significativo contraste entre la «falta de comprensión» *(ou synienai* = «no entender») de José y María y la propia *synesis* (= «inteligencia») de Jesús (v. 47). Naturalmente, se han hecho intentos por minimizar la crudeza de una afirmación tan categórica; pero hay que plantar cara a toda clase de dulcificaciones. Aunque realmente el sujeto de la expresión —*autoi* (= «ellos»)— es un tanto vago, el contexto no deja lugar a dudas; *kai autoi ou synēkan* (= «pero ellos no entendieron») no puede referirse —como se postula en ciertos

comentarios— a los circunstantes, sino exclusivamente a José y María. Cf. R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías,* p. 514. Para el sentido débil de *kai autoi,* cf. tomo I, p. 201.

En el contexto narrativo del episodio, esta observación del evangelista es prácticamente un comentario a las palabras de Simeón: «también a ti te atravesará una espada» (Lc 2,35). A pesar de las sucesivas revelaciones sobre la personalidad de su hijo —el mensajero, Isabel, los pastores, Simeón—, María no acaba de penetrar el misterio; tanto ella como José «no entendieron lo que les decía» Jesús. La comprensión requiere todo un proceso. Los padres de Jesús tendrán que ir asimilando gradualmente palabra tras palabra, episodio tras episodio; es el mismo proceso que deberán experimentar los discípulos (cf. Lc 9,45; 18,34). Sin embargo, después de la resurrección, María estará entre los primeros creyentes (Hch 1,14).

Hace años, R. Thibaut, en su obra *Le sens des paroles du Christ,* 17-18 y 245-246, propuso una nueva interpretación de este versículo, recogida poco después por J. M. Bover *(Una nueva interpretación de Lc 2,50:* EstBíb 10, 1951, 205-215) y ulteriormente por J. Cortés y F. M. Gatti *(Jesus' First Recorded Words (Lk. 2:49-50):* «Marianum» 32, 1970, 404-418). La base de esta interpretación es fundamentalmente lingüística. Los dos aoristos, *synēkan* (= «comprendieron») y *elalēsen* (= «dijo», «habló»), no se toman en su sentido normal de «indefinidos», sino que se traducen con valor de pluscuamperfecto. De ahí la traducción: «Pero ellos no habían entendido lo que les había dicho»; es decir, lo que no habían entendido José y María es lo que Jesús les había dicho la misma mañana del regreso, antes de que se pusieran en camino hacia Galilea. Por tanto, según esta interpretación, no se trata de una perplejidad ante la respuesta de Jesús o de una falta de comprensión de sus palabras (v. 49), sino simplemente de un equívoco inicial, al emprender el viaje de vuelta (v. 43). Pues bien, vamos por partes. Ante todo hay que reconocer que el uso del aoristo con valor de pluscuamperfecto, aunque no sea muy corriente, no es totalmente desconocido en la narrativa neotestamentaria, incluso en el siempre relativamente aceptable griego de Lucas; véase, por ejemplo, Lc 5,9; 7,22; 19,37. Pero querer imponer aquí ese significado ya es otra cuestión. En efecto, en la mayoría de los casos en los que el aoristo tiene significado de pluscuamperfecto se trata de proposiciones subordinadas. Por consiguiente, el segundo aoristo, *elalēsen,* podría traducirse perfectamente por «lo que les había dicho» en vez de «lo que les dijo» o «lo que les decía».

Imponer ese mismo significado al verbo principal, *synēkan,* ya es más difícil. Por otra parte, esa interpretación introduce en el desarrollo

narrativo un elemento que no aparece ni siquiera mínimamente insinuado en los versículos anteriores, a saber: que Jesús ya les había dicho a sus padres dónde iba a estar por la mañana el día de la vuelta a casa. Todo esto es bastante sospechoso; da la impresión de que se está manipulando el texto para no hacer decir a Lucas que María y José no entendieron esa relación especial entre Jesús y el Padre. La interpretación suena a pura «eiségesis», y eso hay que evitarlo a toda costa. Lucas dice con claridad meridiana que *ellos* —y en este contexto no puede referirse más que a «sus padres»— no entendieron lo que les decía Jesús. Y ésa es la interpretación más evidente, como lo demuestra la historia de la exégesis, que así lo ha mantenido durante siglos, a pesar de los numerosos intentos por disculpar esa falta de comprensión.

Después de todo lo que José y María han ido oyendo sobre el niño —anuncios, títulos, confidencias, oráculos— todavía puede escribir Lucas: «no entendieron». Y es que el evangelista sabe muy bien que el proceso de comprensión de la personalidad de Jesús es un problema muy complejo. Pero no hay que olvidar que ya en el oráculo de Simeón se ha presentado al niño como causa de «ruina» y de «resurgimiento», como «signo que será rechazado» y como bandera discutida, y además, una «espada» discriminatoria alcanzará incluso el corazón de María (Lc 2,34-35).

v. 51. *Jesús bajó con ellos a Nazaret*

La escena termina, como de costumbre, con el «estribillo A»: vuelta, marcha, desaparición. Cf. Lc 1,23.38.56; 2,20. A propósito de Nazaret, véanse las «notas» a Lc 1,26; 2,4.

Y era un niño muy obediente

La llamada «construcción perifrástica» —imperfecto de indicativo *ēn* (= «era», «estaba») con un participio de presente (aquí, *hypotassomenos* = «sometido», «subordinado»)— subraya el aspecto de continuidad: «era muy obediente». Lucas subraya esa actitud, primero, porque el episodio del templo puede dar la impresión de cierta irresponsabilidad en el comportamiento del niño, y segundo, porque la conciencia que tiene Jesús de su relación específica con el Padre, que le exige una aceptación absoluta de su voluntad, no está reñida con la obediencia escrupulosa y el respeto filial de un hijo para con sus padres.

Su madre conservaba todas estas cosas en su interior

Ya hemos encontrado una observación semejante en Lc 2,19 (véase la correspondiente «nota» exegética). En la estructuración global de las narraciones de la infancia hemos calificado esa reflexión del evangelista

como «estribillo B». No deja de ser muy significativo que se haga esa observación precisamente aquí, en continuidad con la explícita referencia a la falta de comprensión de María; indudablemente, es una manera de expresar la concepción lucana de la progresiva apertura de la madre a la inteligencia y a la comprensión del misterio.

La gran mayoría de los manuscritos —C, Θ, W y la tradición textual «koiné»— añaden después de *panta ta rēmata* (= «todas las cosas/palabras») el adjetivo demostrativo *tauta* (= «estas»). En realidad, esa adición cuadra perfectamente en este contexto; pero los manuscritos más fidedignos —B, ℵ⁺, D— omiten el demostrativo. El hecho de que lo mantengamos en la traducción (= «todas *estas* cosas») no nos impide reconocer la superioridad de la tradición textual que omite el demostrativo *tauta* (= «estas»).

v. 52. *Jesús iba creciendo*

Un nuevo «estribillo», el C, completa la conclusión del episodio y de toda la narración de la infancia. Cf. Lc 1,80; 2,40. Los ecos de 1 Sm 2,21.26 son inconfundibles, a pesar de que la formulación griega es ligeramente distinta. La frase es una nueva demostración de lo que hemos llamado «historiografía imitativa» de Lucas. Viene a la mente una posible comparación entre esos rasgos descriptivos de la formación de Jesús y la descripción detallada que encontramos en Flavio Josefo sobre el crecimiento de Moisés en años, en estatura, en atractivo y en inteligencia (*Ant.* II, 9, 6, nn. 228-231). Cf. Prov 3,4, especialmente en la versión griega de los LXX.

En sabiduría, en edad y en el favor de Dios y de los hombres

Otra posible traducción de esas cualidades sería: «en sabiduría, en estatura y en gracia ante Dios y ante los hombres». Dos de esos rasgos de la maduración humana de Jesús —la «sabiduría» *(sophia)* y el «favor de Dios» *(charis)*— quedan reseñados también en Lc 2,40.

El término griego *hēlikia* vuelve a salir en Lc 19,3, con el indiscutible significado de «estatura»; Zaqueo «trataba de distinguir quién era Jesús, pero la gente se lo impedía porque era bajo de estatura». Pero hay muchos textos en la literatura griega, tanto bíblica como profana, en los que *hēlikia* tiene un claro significado de «edad», «años de vida» (cf. BAG, 345-346). Por cierto que J. H. Moulton y G. Milligan, en su obra *The Vocabulary of the Greek Testament* (= MM, 279), confiesan su incapacidad de citar un solo texto de los papiros griegos en que *hēlikia* signifique «estatura», mientras que para el sentido de «edad» podrían aducir «una lista bien larga». Véase nuestro estudio sobre el

empleo de este término a propósito de Lc 12,25 en el tomo III de este comentario. J. M. Creed (*The Gospel according to St. Luke,* 46), comentando este versículo, opta por «estatura», «ya que se sobrentiende que Jesús iba cumpliendo años». Pero el argumento funciona exactamente igual, a la inversa; también se sobrentiende que Jesús tenía que ir haciéndose cada día más alto.

En cuanto a *charis,* ya se entienda como «favor» o como «gracia», lo que hay que evitar a toda costa es interpretar esa «gracia» con las categorías teológicas de la Edad Media o con las matizaciones polémicas del período renacentista, en el que floreció la gran controversia «sobre la gracia».

Conclusión sobre los relatos de la infancia

Una visión global de la narración lucana de la infancia revela que su finalidad específica no consiste en establecer paralelismos entre la figura de Juan Bautista y la persona de Jesús, ni en definir la identidad de este último como un judío de Palestina que nació en Belén de Judá y se crió en Nazaret de Galilea. Lo que pretende Lucas es hacer una serie de afirmaciones cristológicas sobre la personalidad de Jesús, remontándose a los comienzos de su existencia humana. En opinión de R. E. Brown y de otros investigadores, Lucas toma diversas afirmaciones sobre Jesús, como las fórmulas y los títulos en los que había ido cristalizando la experiencia pospascual de la comunidad primitiva, y las retrotrae en el tiempo, es decir, las transpone desde aquel período en que ya se reconocía abiertamente a Jesús como Mesías, Señor, Salvador e Hijo de Dios, para aplicarlas a los momentos iniciales de su infancia, a su nacimiento e incluso a su concepción. La resurrección y la concepción de Jesús, igual que otros puntos culminantes de su existencia humana recogidos progresivamente en la tradición evangélica, se han llamado «momentos cristológicos» (R. E. Brown).

Pero esa terminología es, hasta cierto punto, ambigua. Por eso es preferible hablar de diversas fases en el proceso de maduración que experimentó la comunidad cristiana del s. I, en su comprensión progresiva de la inexhaurible personalidad de Cristo. No es que Jesús fuera constituido Mesías, Señor, Salvador o Hijo de Dios en un determinado «momento» de su existencia humana, es decir, en el estadio I de la tradición evangélica, sino que los diversos «momentos» que generaron las respectivas afirmaciones cristológicas fueron retrotrayéndose a etapas cada vez más tempranas de la existencia terrestre de Jesús, a medida que evolucionaba la comprensión de esa personalidad única y trascendente en sus relaciones con Dios.

En la actualidad hay algunos círculos de teología sistemática que

pretenden sustituir la llamada «cristología descendente» por una sistematización más bien «ascendente». Sea cual sea la legitimidad de esa distinción, y si responde o no a una comprensión más profunda de la personalidad de Cristo, el hecho es que la narración lucana de la infancia, lo mismo que la respectiva narración de Mateo, no conocen más que una «cristología descendente». Éste y no otro es el verdadero sentido de la «revelación» hecha a María por Gabriel; a los pastores de Belén, por el mensajero; a Simeón, por el Espíritu, y a los mismos padres de Jesús —si bien indirectamentee—, por su propio hijo, en el episodio del templo.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 2,41-52

Argyle, A. W., *A Parallel between Luke ii 51 and Genesis xxxvii 17:* ExpTim 65 (1953-1954) 29.

Bover, J. M., *Una nueva interpretación de Lc 2,50:* EstBíb 10 (1951) 205-215.

Brown, R. E., *The Finding of the Boy Jesus in the Temple: A Third Christmas Story:* «Worship» 51 (1977) 474-485.

Cortés, J. B./Gatti, F. M., *Jesus' First Recorded Words (Lk. 2:49-50):* «Marianum» 32 (1970) 404-418.

Couroyer, B., *À propos de Luc II, 52:* RB 86 (1979) 92-101.

De Jonge, H. J., *Sonship, Wisdom, Infancy: Luke ii. 41-51a:* NTS 24 (1977-1978) 317-354.

Dupont, J., *L'Évangile (Lc 2,41-52): Jésus à douze ans:* AsSeing 14 (1961) 25-43.

Elliot, J. K., *Does Luke 2:41-52 Anticipate the Resurrection?:* ExpTim 83 (1971-1972) 87-89.

Glombitza, O., *Der zwölfjährige Jesus: Lk ii 40-52. Ein Beitrag zur Exegese der lukanischen Vorgeschichte:* NovT 5 (1962) 1-4.

Goodman, P., *The Mother of Jesus: Thoughts on Her Role:* TBT 87 (1976) 1006-1009.

Iersel, B. M. F. van, *The Finding of Jesus in the Temple: Some Observations on the Original Form of Luke ii 41-51a:* NovT 4 (1960) 161-173.

Laurentin, R., *Jésus au temple: Mystère de Pâques et foi de Marie en Luc 2,48-50* (París 1966).

Manns, F., *Luc 2,41-50 témoin de la bar mitswa de Jésus:* «Marianum» 40 (1978) 344-349.

Michel, A., *La divinité de Jésus fut-elle connue par Marie?:* «Ami du Clergé» 74 (1964) 654-656.

Montefiore, H. W., *God as Father in the Synoptic Gospels:* NTS 3 (1956-1957) 31-46.
Pax, E., *Jüdische Familienliturgie in biblisch-christlicher Sicht:* BibLeb 13 (1972) 248-261.
Pesch, R., *«Kind, warum hast du so an uns getan?» (Lk 2,48):* BZ 12 (1968) 245-248.
Renié, J. E., *Et Iesus proficiebat sapientia et aetate et gratia apud Deum et homines (Lc II, 52),* en *Miscellanea biblica et orientalia:* Hom. al R. P. Athanasio Miller (ed. A. Metzinger; Roma 1951) 340-350.
Schmahl, G., *Lk 2,41-52 und die Kindheitserzählung des Thomas 19, 1-5: Ein Vergleich:* BibLeb 15 (1974) 249-258.
Spadafora, F., *«Et ipsi non intellexerunt» (Lc. 2,50):* «Divinitas» 11 (1967) 55-70.
Steinmetz, F.-J., *Jesu erste Wallfahrt nach Jerusalem: Auslegungen zu Lukas 2,41-52:* «Geist und Leben» 46 (1973) 60-64.
Temple, P. J., *The Boyhood Consciousness of Christ: A Critical Examination of Luke ii. 49* (Nueva York 1922).
— *Christ's Holy Youth according to Lk. 2:52:* CBQ 3 (1941) 243-250.
— *«House» or «Business» in Lk. 2:49?:* CBQ 1 (1939) 342-352.
— *What Is to Be Understood by «en tois», Luke 2,49?:* ITQ 17 (1922) 248-263.
Thibaut, R., *Le sens des paroles du Christ* (París-Bruselas 1940).
Watkin, R., *«Why Hast Thou Done So to Us?»:* «Clergy Review» 27 (1947) 304-306.
Winter, P., *Luke 2,49 and Targum Yerushalmi:* ZNW 45 (1954) 145-179.
— *Lk 2,49 and Targum Yerushalmi Again:* ZNW 46 (1955) 140-141.

II

PREPARACION DEL MINISTERIO PUBLICO DE JESUS

Ministerio de Juan. Bautismo, genealogía y tentación de Jesús

9. *JUAN, EL BAUTISTA*
(3,1-6)

1 El año quince del reinado del emperador Tiberio, siendo
Poncio Pilato gobernador de Judea; Herodes, tetrarca de Ga-
lilea, y su hermano Filipo, tetrarca de la región de Iturea y
Traconítida, y Lisanio, tetrarca de Abilene; 2 bajo el sumo
sacerdocio de Anás y Caifás, le llegó un mensaje de Dios a
Juan, hijo de Zacarías, en el desierto.

3 Recorrió entonces toda la comarca del Jordán predicando
un bautismo de arrepentimiento para el perdón de los peca-
dos, 4 como está escrito en el libro de los oráculos del profeta
Isaías:

La voz de uno que grita en el desierto:
«Preparad el camino del Señor,
allanadle sus senderos.
5 *Que todo valle se levante,*
que todo monte y colina se abaje.
Que lo torcido se enderece,
y lo escabroso se iguale.
6 *Entonces todos los hombres*
verán la salvación de Dios».

(Is 40,3-5)

COMENTARIO GENERAL

Aquí comienza la narración evangélica propiamente dicha. Y no sólo por razones extrínsecas, como pudiera ser su correspondencia con el relato de Marcos (Mc 1) —y con el de Mateo (Mt 3)—, sino, sobre todo, porque así lo considera explícitamente el propio Lucas en la segunda parte de su obra, es decir, en los Hechos de los Apóstoles: «Empezando por Galilea, después del bautismo predicado por Juan» (Hch 10,37). Cf. también Hch 1,22. Es el «principio», el *archē,* del «tiempo de Jesús».

Esta segunda parte del Evangelio según Lucas se abre con un solemne período literario, que tiene cierto paralelismo con el «prólogo» a toda la obra (Lc 1,1-4). De hecho, en toda la producción de Lucas no se encuentran más que estas dos frases con semejante construcción literaria. Aunque, estilísticamente, esta introducción no está tan elaborada como el «prólogo», indica con suficiente claridad que en el movimiento narrativo empieza algo nuevo, y el lector así lo percibe. Es una prueba más de la conclusión a la que hemos llegado por otros conductos sobre la composición de los relatos precedentes; las narraciones de la infancia fueron añadidas al evangelio propiamente dicho en una época posterior a la composición del resto.

Esta frase introduce la preparación para el ministerio público de Jesús. En realidad, el episodio contiene una doble preparación: la primera parte describe la llamada y el ministerio de Juan Bautista (Lc 3,1-20), y la segunda está consagrada a las escenas de la vida de Jesús que dan paso a su ministerio público (Lc 3,21-4,13).

En la primera sección (Lc 3,1-6) de esta preparación para el ministerio público de Jesús hay una redundancia. Aparece en escena Juan, presentado de nuevo (Lc 3,2), casi como si no nos hubiéramos enterado ya por las narraciones de la infancia de que es el precursor de Jesús. Parte de esa redundancia se debe a que Lucas depende de Mc 1,1-5, una fuente que no tiene relatos de la infancia. En esta narración, la entrada en escena de Juan es una simple preparación para el ministerio público de Jesús. Pero la narración de Lucas es más complicada, por su dependencia de Marcos y porque esa narración va precedida de las narraciones de la infancia. A esto se añade una nueva complicación: la visión particular que Lucas tiene del Bautista, que está condicionada, en parte, por la concepción histórico-salvífica elaborada por él en los dos volúmenes de su obra.

Todos los evangelios reflejan la tradición primitiva que relacionaba el comienzo del ministerio de Jesús con la predicación y bautismo de Juan. En el Evangelio según Lucas, la primera escena está íntimamente vinculada a las siguientes (Lc 3,7-21). Tomadas en su conjunto, representan el modo peculiar con que Lucas transmite lo que encontramos en Mc 1,1-11; Mt 3,1-17; Jn 1,19-28. Ecos de este comienzo se encuentran en Lc 16,16; Hch 1,22; 10,37; 13,24.

Pero al interpretar esta parte del Evangelio según Lucas hay que recordar el esquema global de la historia de salvación (cf. tomo I, pp. 303-313), porque nos encontramos precisamente en los límites de dos «tiempos»: el «tiempo de Israel» y el «tiempo de Jesús». El primero abarca desde la creación del mundo hasta Juan: «la ley y los profetas» (Lc 16,16). Juan es no sólo el precursor de Jesús, sino además una figura de transición que, al mismo tiempo, inaugura el «tiempo de Jesús».

Ya hemos conocido a Juan en las narraciones de la infancia. Más adelante, Lucas le llamará: «Juan, el Bautista» (Lc 7,20), nombre con el que era conocido en la tradición de la comunidad. Aquí es simplemente: «Juan, hijo de Zacarías». Ahora que Lucas enlaza con la tradición común a los demás evangelistas sobre la figura de Juan, es bueno recordar que Flavio Josefo también le dedicó un párrafo en sus *Antigüedades judías* (*Ant.* XVIII, 5, 2, nn. 116-119): «Algunos judíos pensaron que el ejército de Herodes había sido destruido por Dios y que el rey había sido justamente castigado por la ejecución de Juan, llamado 'el Bautista' (*tou epikaloumenou Baptistou*). Es que Herodes había hecho asesinar a este hombre bueno, que exhortaba a los judíos a llevar una vida honrada, tratándose con justicia unos a otros, sometiéndose religiosamente a Dios y participando en un bautismo (*baptismō synienai*). De hecho, el propio Juan estaba convencido de que esa ablución no sería aceptable como perdón de los pecados, sino que se quedaría en un mera purificación corporal si no limpiaba anteriormente el espíritu mediante una conducta honrada. Mientras la gente que se agolpaba a su alrededor iba aumentando, porque estaban entusiasmados con sus palabras, Herodes se llenó de temor de que el éxito que Juan tenía con el pueblo pudiera desembocar en una insurrección; porque parecía que si el predicador decía una sola palabra, la gente estaba dispuesta a llegar a cualquier extremo. Por eso antes de que Juan pudiera provocar un incidente, Herodes consideró prudente anticiparse a los acontecimientos, encarcelando al predicador y haciéndole desaparecer antes que esperar a que se produjese un levantamiento, se crease una situación difícil para él y después tuviera que arrepentirse. Como resultado de estas sospechas de Herodes, Juan fue apresado y trasladado a Maqueronte... y allí fue asesinado. Este hecho hizo creer a los judíos que la des-

trucción del ejército de Herodes fue una actuación de Dios, que castigó a Herodes para vengar la muerte de aquel hombre».

Sobre algunos problemas que plantea este texto de Flavio Josefo, véanse *The Beginnings of Christianity,* 1, 102-103; J. M. Creed, *Josephus on John the Baptist:* JTS 23, 1922, 59-60.

Este aislado testimonio extrabíblico sobre la carrera de Juan Bautista también es pertinente para otros episodios del Evangelio según Lucas, aparte de este pasaje introductorio. Sin embargo, el testimonio de Flavio Josefo está escrito desde un punto de vista político, dando las razones por las que Herodes decidió encarcelar a Juan y condenarle a muerte. Como ha observado L. H. Feldman (*Josephus,* LCL 9, 83, n. *e),* no hay necesariamente contradicción entre el relato de Flavio Josefo y los de los evangelistas, al querer éstos poner el acento sobre los cargos morales que se imputaban a Herodes, mientras que Flavio Josefo insiste en las preocupaciones políticas que la actitud de Juan provocaba en el tetrarca. El interés más inmediato se centra en el modo con que Flavio Josefo describe la predicación y el bautismo de Juan, que ilumina la descripción del Bautista que nos ofrece el propio Lucas.

Aunque sigue a Marcos (Mc 1,3-4), al empezar su Evangelio propiamente dicho con la presentación de Juan en el desierto y con la explicación de esta presencia por medio del texto de Is 40,3, el episodio es, por otra parte, una composición independiente de Lucas. Los vv. 1-3a, con su referencia al desierto —alusión indiscutible a Lc 1,80— y su séxtuple sincronismo, se deben claramente a la mano de Lucas. Los vv. 3b-4 dependen de Marcos, como lo demuestra el final del v. 4, que termina con *autou* (= «de él») en vez de *tou theou hemōn* (= «de nuestro Dios» [LXX]). Los versículos 5-6, una prolongación de la cita de Isaías, son también una adición de Lucas. El pasaje tiene cinco rasgos típicamente lucanos: 1) los seis sincronismos que relacionan la llamada y el ministerio de Juan con la historia contemporánea, tanto de Roma como de Palestina (vv. 1-2); 2) la llamada de Juan, bajo forma de vocación profética veterotestamentaria (v. 2b); 3) la prolongación de la cita de Is 40 hasta incluir el v. 5, que termina con la visión de la salvación de Dios por todos los hombres; 4) la omisión de la enumeración de las regiones desde las que venía la gente para escuchar

la predicación de Juan y la descripción de la vestimenta del Bautista, y 5) la relación entre el desierto y el Jordán (vv. 2-3).

Se ha suscitado la cuestión sobre si Lucas depende, al menos en parte, de la fuente «Q» (cf. T. Schramm, *Der Markus-Stoff,* 34-35; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 84, y otros). La pregunta se ha planteado porque tanto Lucas como Mateo mencionan la presencia de Juan en el desierto antes de la cita de Is 40, mientras que Mc 1,2 comienza con la cita y sólo a continuación dice que Juan estaba en el desierto predicando. Además, ni Mateo ni Lucas aducen el texto de Mal 3,1 antes de la cita de Isaías. Estos dos fenómenos podrían apuntar la posibilidad de que Lucas y Mateo hubieran utilizado un relato de «Q», que, en estos puntos, difería de «Mc». Desde luego, no puede descartarse esa posibilidad. Pero tal vez la solución no pueda ser tan rápida. De hecho, las convergencias menores entre Mateo y Lucas, en las que ambos difieren de «Mc», se pueden explicar de otra manera. El hecho de que Marcos haya introducido sus citas del Antiguo Testamento como un texto de Isaías —«según estaba escrito en el profeta Isaías» (Mc 1,2)—, cuando, en realidad, la primera parte es del profeta Malaquías, puede haber provocado en los otros dos evangelistas el deseo de corregir la fuente, y eso de modo puramente accidental, sin que Lucas haya tenido necesariamente que depender de Mateo.

Para otra posible explicación del texto de Marcos, véase la «nota» exegética a Lc 3,4. Por otra parte, la expresión *en tē erēmō* (= «en el desierto») se encuentra en Mc 1,14, y de ahí podría haberla tomado Lucas, transponiéndola al v. 2 como parte de su formulación introductoria. Conviene notar que la redacción de Mateo difiere de la de Lucas en cuanto que relaciona la frase con la predicación de Juan, como también aparece en Mc 1,4. Por tanto, aunque no se pueda rechazar absolutamente la hipótesis de que Lucas emplee aquí materiales provenientes de «Q», habrá que sopesar mucho las cosas para aceptar esa explicación.

La finalidad principal de este primer pasaje del Evangelio propiamente dicho consiste en presentar a Juan como llamado por Dios para preparar la inauguración de la nueva etapa de salvación y describir al Bautista como un predicador itinerante que «prepara el camino para el Señor». La cita de Is 40 sirve para dar más relieve

a su aparición, con un matiz de «cumplimiento»: la consolación de Israel, anunciada antiguamente por este pasaje profético, adquiere aquí una nueva perspectiva. Juan está en el desierto y prepara el camino para el Señor no precisamente con el estudio de la ley y con su estricta observancia —de hecho, así se interpretaba este pasaje en la comunidad esenia de Qumrán—, sino predicando una reforma, una salvación que está para llegar y un bautismo de arrepentimiento.

El séxtuple sincronismo sirve a la perspectiva histórica de la teología lucana (cf. tomo I, pp. 292ss). No se puede interpretar como una datación exacta de la aparición de Juan en la escena de Palestina ni, por consiguiente, del comienzo del ministerio de Jesús. Lo que pretende es, más bien, ofrecer un marco ambiental relacionado con la historia de Roma y de Palestina, una descripción de la situación palestinense en la que tiene lugar la aparición de Juan y la inauguración de su ministerio. Para las dificultades que plantea la datación exacta, véanse las «notas» a Lc 3,1. Pero el sincronismo proporciona un solemne marco literario de lo más significativo para presentar a Juan en escena y para inaugurar el «tiempo de Jesús», en el que va a realizarse la salvación y en el que «todos los hombres verán la salvación de Dios» (Lc 3,6).

En la redacción del evangelio, tal como la poseemos actualmente, Juan ya ha sido presentado en las narraciones de la infancia como una figura llena del Espíritu Santo desde su nacimiento (Lc 1,15.44). Ahora se inaugura su función profética (cf. Lc 1,76), según el modelo de los profetas del Antiguo Testamento. El comienzo de su carrera profética se describe como un hecho con gran repercusión en la historia de la humanidad; de ahí que su vocación se relacione con las grandes personalidades de la historia romana y de la de Palestina.

No es improbable que Juan, el «hijo de Zacarías» —así es como se le presenta en este pasaje (Lc 3,2; cf. Lc 1,13)—, pasara algún tiempo entre los esenios en el desierto de Judá, hasta que le llegó la llamada del Señor (véase la «nota» exegética a Lc 1,80). Esa llamada habría supuesto una ruptura con aquella comunidad cerrada y una invitación a marcharse a predicar al pueblo judío un bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados. Flavio Josefo nos dice que él mismo pasó algún tiempo entre los esenios

(cf. *Vit.* II, nn. 10-11); así que entra dentro de lo probable que Juan, el hijo de Zacarías, sacerdote del templo de Jerusalén, tuviera cierta vinculación temporal con la secta de los esenios.

Aparte de los factores mencionados en la «nota» exegética a Lc 1,80, hay otros que apuntan en la dirección de esa hipótesis. El hecho de que todos los evangelistas hagan uso de la cita de Is 40,3 da la razón de la permanencia de Juan en el desierto (cf. Mc 1,3; Mt 3,3; Jn 1,23); por tanto, la asociación de Is 40,3 con la presencia de Juan en el desierto está suficientemente atestiguada. Pero resulta que ése es precisamente el texto usado por la Regla de la Comunidad esenia para justificar su vida en el desierto (cf. 1QS 8,12-16; véase la «nota» exegética a Lc 3,4). Tal vez no sea más que una pura coincidencia. Pero el empleo de este texto por parte de los esenios y su propia presencia en el desierto de Judá ofrecen una explicación plausible del hecho de que Juan viviera precisamente allí. Por otra parte, el bautismo predicado por Juan se puede explicar razonablemente como un desarrollo de las abluciones rituales de los esenios. Carecemos de suficientes datos fidedignos para afirmar que las abluciones rituales de la comunidad esenia tenían carácter iniciático e irrepetible; y no hay ningún indicio de que el bautismo de Juan tuviera esas características (a pesar de la opinión de G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 84). Esos matices no se pueden atribuir a ninguno de esos ritos de purificación; en realidad, se trata de rasgos derivados del bautismo cristiano. Tampoco hay datos para suponer que las abluciones rituales de los esenios eran «un bautismo de penitencia (o de arrepentimiento) para el perdón de los pecados». Esa descripción del bautismo de Juan, que no es exclusiva de Lucas (cf. Mc 1,4), puede interpretarse como el modo con que se describía en la tradición la predicación de Juan o, por lo menos, como una reformulación cristiana del contenido principal de su proclamación. Pero, en cualquier caso, ese contenido encuentra un marco adecuado en el modo con que la Regla de la Comunidad esenia se refiere a sus propias abluciones rituales, cuya importancia no se puede minimizar. Porque «entrar en la alianza» significaba «entrar en el agua» (1QS 5, 8.13).

Finalmente, la relación de «agua, Espíritu y fuego» con la predicación del bautismo de Juan (cf. Lc 3,16) se explica plausible-

mente por las concepciones expresadas en la Regla de los esenios (véase la «nota» exegética a Lc 3,16). Todo esto hace plausible que Juan pasara algún tiempo de su juventud en la comunidad esenia y que sus ideas sobre el bautismo como un medio de purificación y de preparación para el acontecimiento salvífico que habría de manifestarse con la llegada de Jesús obedecieran a influjos de esa experiencia. Juan habría roto con los esenios, al recibir su «llamada» por parte de Dios. Esto explica una distinción importante que hay que tener en cuenta. Para la comunidad esenia de Qumrán, todo contacto con extraños, aunque fueran judíos de origen palestinense, pero ajenos a la propia comunidad, era una contaminación (cf. Flavio Josefo, *Bell.* II, 8, 10, n. 150). No sabemos exactamente si esto era una convicción común de todos los esenios, es decir, si incluía también a los que, según el testimonio de Flavio Josefo, residían en las ciudades o en las aldeas (*Bell.* II, 8, 4, n. 124; cf. J. T. Milik, *Ten Years,* 90). En todo caso, Juan, al parecer, estaba dispuesto a administrar su bautismo y a proclamar su mensaje a todos los judíos dispuestos a aceptarlo, con tal de que poseyeran las disposiciones apropiadas.

Si esta hipótesis tiene alguna validez, esto supondría modificar la teoría de R. Bultmann (HST, 246), que considera como expansión específicamente cristiana la presentación de Juan como predicador itinerante; una concepción que, con toda probabilidad, se debe a la idea que tenía la comunidad cristiana de que Juan era el precursor de Jesús, según la profecía de Is 40,3. El hecho de que se haga referencia a este pasaje del Antiguo Testamento inclina a pensar que se trata de una interpretación del acontecimiento en clave cristiana; pero cuando se comprueba que precisamente ese texto de Isaías se usaba ya en círculos precristianos, con una connotación escatológica, habrá que andar con mucho cuidado a la hora de descartar su aplicación a Juan como una interpretación meramente cristiana.

Por supuesto, este pasaje no es más que una mera introducción a los episodios siguientes, en los que se tratará el bautismo y la predicación de Juan. Se presentarán varios ejemplos de su predicación y todo su ministerio se relacionará con el de Jesús, cuyo precursor es el Bautista.

NOTAS EXEGETICAS

v. 1. *El año quince del reinado del emperador Tiberio*

Tal vez se pueda traducir también esta indicación como «el año quince del reinado de Tiberio como emperador». No sabemos de dónde pudo sacar Lucas esta datación. En cuanto primer dato de un gran sincronismo histórico, sólo se puede entender en conexión con las demás referencias sincrónicas. Hay que admitir, con A. N. Sherwin-White *(Roman Society and Roman Law in the New Testament,* 166), que «no se puede poner en duda la exacta coherencia interna de este largo período literario»; pero, al mismo tiempo, hay que decir que esta datación inicial, aunque a primera vista parece perfectamente inteligible, dista mucho de ser absolutamente clara. El problema radica en que no sabemos con exactitud cuál fue el punto de referencia de Lucas para calcular los años del reinado de Tiberio.

Hay que admitir la incidencia de, al menos, cinco factores problemáticos, que complican extraordinariamente el cómputo de la datación:

a) ¿Desde cuándo empieza a contar Lucas el reinado de Tiberio? ¿Incluye sus años de corregencia con Augusto, en los que Tiberio ejercía su autoridad sobre ciertas provincias romanas, y que, según Veleyo Patérculo (2.121), comenzaron el año 11 d. C. (= el 764 desde la fundación de Roma) o, según Suetonio *(Tib. vita,* 21), el año 12 d. C. (= el 765 desde la fundación de Roma)? Esta suposición no parece probable, pero no se puede excluir absolutamente.

b) ¿Comienza el cómputo de Lucas a partir de la muerte de Augusto (19 de agosto del año 14 d. C.), o a partir de la votación del senado romano, que reconoció a Tiberio como sucesor de Augusto (17 de septiembre del año 14 d. C.)?

c) ¿Distingue Lucas entre el «año de accesión» y los «años de reinado» efectivo? Es decir, ¿cuenta el período entre el 19 de agosto o el 17 de septiembre y el siguiente «Día de Año Nuevo» como «año de accesión», de modo que el primer año de reinado efectivo empezara precisamente ese día de Año Nuevo?

d) O, tal vez, ¿cuenta esos últimos meses del año como primer año de reinado, de modo que el día de Año Nuevo siguiente empezara su segundo año como emperador?

e) En cualquiera de las dos hipótesis mencionadas, ¿qué calendario sigue Lucas? Según los diversos calendarios contemporáneos, el Año Nuevo caería en las fechas siguientes:

Calendario juliano	1 de enero
Calendario judío	1 de Nisán
Calendario siro-macedonio	1 de octubre (1 del mes Tishrí)
Calendario egipcio	29 de agosto

(Una exposición completa de toda esta problemática, con gráficos que ofrecen las diversas posibilidades, puede verse en J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology,* 259-280; cf. H. W. Hoehner, *Chronological Aspects of the Life of Christ,* Grand Rapids 1977, 29-44.)

La opción por la que se inclina la inmensa mayoría de los comentaristas calcula los años del reinado de Tiberio a partir de la muerte de Augusto, o desde la votación del senado, y sigue las fechas del calendario juliano. Según estas dataciones, el año quince del reinado del emperador Tiberio se cumpliría en agosto/septiembre de los años 28 o 29 d. C. Pero, aunque no se pueda determinar con absoluta certeza ni siquiera la exactitud de esa datación, lo que resulta totalmente obvio es que Lucas quiso relacionar el acontecimiento con un período concreto del reinado del emperador romano Tiberio. En contraste con esa datación precisa —y habría que incluir aquí la referencia genérica a Poncio Pilato—, las demás indicaciones sobre las autoridades locales, civiles o religiosas, son francamente vagas y permiten una gran flexibilidad en el cómputo de la fecha exacta, que puede comprender un vasto período de tiempo.

La palabra griega *hēgemonia,* que hemos traducido aquí por «reinado», tiene un sentido más bien genérico (= «liderazgo», «jefatura», «mandato»), que se aplicaba al ejercicio de la autoridad por parte de diversos mandatarios durante el Imperio romano (= *legati, praesides provinciae, praefectus, procuratores, propraetores)* y que incluía al propio emperador. Cf. Flavio Josefo, *Vit.* I, n. 5; Aristeas, *Ep. ad Philocraten,* 219; Flavio Josefo, *Ant.* II, 16, 5, n. 348; H. J. Mason, *Greek Terms for Roman Institutions: A Lexicon and Analysis* (Toronto 1974) 51 y 137. Hay que observar, a propósito de la terminología, que mientras aquí se usa el sustantivo *(hēgemonia* = «reinado»), inmediatamente después, y con referencia a Poncio Pilato, se usará la forma verbal correspondiente.

Siendo Poncio Pilato gobernador de Judea

Al ser depuesto Arquelao, hijo de Herodes el Grande (año 6 d. C.), Judea —y también Samaría— pasaron a ser controladas directamente por la autoridad romana. Poncio Pilato fue el sexto gobernador de Judea, nombrado por Seyano, consejero de Tiberio y furibundo antijudío; Pilato ejerció sus funciones de gobernador durante los años

26-36 d. C. Político severo y administrador arbitrario, no supo congraciarse la benevolencia de la población judía sometida a su autoridad (cf. Flavio Josefo, *Bell.* II, 9, 2-3, nn. 169-174; II, 9, 4, nn. 175-177; *Ant.* XVIII, 3, 1, nn. 53-59; Filón, *Legatio ad Gaium,* 38, n. 299; cf. CBiJ, art. 75, n. 143). Nuevas menciones de Pilato en los escritos de Lucas: Lc 13,1; 23,1-6.11-13.20-24.52; Hch 3,13; 4,27; 13,28.

Lucas presenta a Pilato con el participio *hēgemoneuontos* (= «siendo gobernador»); en Lc 20,20 se le designa como *hēgemōn* (= «gobernador»). Como ya indicamos anteriormente, esta designación era un título genérico que se aplicaba a la suprema autoridad de una determinada región; también Flavio Josefo da a Pilato ese mismo título (véase *Ant.* XVIII, 3, 1, n. 55). Con mucha frecuencia se refería al gobernador de la provincia de Egipto. Pero en el mismo texto de Lucas, el códice D introduce una variante y transforma *hēgemoneuontos* en *epitropeuontos* (= «siendo Pilato procurador de Judea»). Esta variante coincide con la versión latina, que generalmente se refiere a Pilato con el título de *procurator* (cf. Tácito, *Annales,* 15, 44, 2; Tertuliano, *Apologeticus,* 21, 18). Cf. H. J. Mason, *Greek Terms for Roman Institutions: A Lexicon and Analysis,* 49, 142-143 (en griego: *epitropos* = «procurador en activo»). Pero ese título, aunque de uso muy común, es un anacronismo con referencia a Poncio Pilato. Ya hace tiempo que los historiadores del Imperio romano lo han considerado así; por ejemplo, O. Hirschfeld, *Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten bis auf Diocletian* (Berlín ^{2}1905) 382-383; H. G. Pflaum, *Les procurateurs équestres sous le haut-empire romain* (París 1950) 23-25; A. H. M. Jones, *Procurators and Prefects in the Early Principate,* en *Studies in Roman Government and Law* (Oxford 1960) 115-125; A. N. Sherwin-White, *Procurator Augusti:* «Papers of the British School at Rome» 15 (1939) 11-26; *Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford 1963) 6 y 12. Según esos historiadores, el verdadero título de Pilato era el de «prefecto» o «gobernador» de Judea (en correspondencia con el *praefectus Aegypti* o, en griego, *eparchos Aigyptou* = «prefecto o gobernador de Egipto»).

Esta interpretación se ha visto confirmada por los estudios arqueológicos. En 1961 se descubrió en Cesarea del Mar una inscripción fragmentaria que recoge la dedicación de un monumento, el *Tiberieum,* erigido, según parece, por Pilato en honor de Tiberio. Esta inscripción no es sólo el primer testimonio epigráfico de la presencia de Pilato en Judea, sino que, además, le atribuye expresamente el título específico de *praefectus: [praef]ectus Iuda[ea]e.* Cf. A. Frova, *L'iscrizione di Ponzio Pilato a Cesarea:* «Rendiconti dell'Istituto lombardo, Accademia di scienze e lettere» cl. di lettere 95 (1961) 419-434; para una ulterior bibliografía sobre esta inscripción, cf. WA, 31, 48-49. Por otra parte,

hēgemōn es un título muy usado por los papiros procedentes de Egipto, como equivalente de *praefectus Aegypti.* Todo ello hace pensar en la posibilidad de que Lucas haya aplicado a Poncio Pilato el título de *hēgemōn* con el significado preciso de «gobernador»; y así lo reproducimos en nuestra traducción. Con todo, resulta difícil afirmarlo con absoluta seguridad, ya que, en el libro de los Hechos, el propio Lucas emplea ese mismo término con referencia al *procurator* Félix (Hch 23, 24.26.33). En cualquier caso, y por lo que se refiere al texto de Lc 3,1, el participio *hēgemoneuontos,* que es la lectura de los manuscritos más representativos, es preferible, con mucho, a la variante *epitropeuontos* introducida por el códice D. Según el estado actual de nuestros conocimientos, podemos decir que el título *praefectus* se aplicó al «gobernador» de la provincia de Judea hasta la época de reorganización, que tuvo lugar en tiempos del emperador Claudio, hacia el año 46 d. C., cuando se introdujo la denominación *procurator.* Por tanto, y a pesar de las observaciones de H. Conzelmann *(Theology,* 18), puede ser que la terminología de Lucas no sea tan inexacta como parece.

Herodes, tetrarca de Galilea

El personaje es Herodes Antipas, hijo menor de Herodes el Grande y de Maltace, que heredó parte de los dominios de su padre a la muerte de éste (véase la «nota» exegética a Lc 2,2) y gobernó sus territorios desde el año 4 a. C. Según Flavio Josefo, «los ingresos que percibía de las regiones de Perea y Galilea sumaban anualmente la cifra de doscientos talentos» *(Ant.* XVII, 11, 4, n. 318; cf. *Bell.* I, 33, 8, nn. 668-669). A este personaje es al que se refiere Lucas a lo largo de su narración evangélica (cf. Lc 3,19; 8,3; 9,7.9; 13,31; 23,7-15). Gobernó como tetrarca hasta el año 39 d. C., cuando el emperador Calígula, molesto porque Herodes pretendía convertir su título honorífico de «rey» en una auténtica «realeza», lo depuso y lo desterró al sur de las Galias (cf. Mc 6,14, donde se le da el título de «rey» = *basileus).* Cf. H. W. Hoehner, *Herod Antipas* (Cambridge 1972).

La designación «tetrarca» se refería, originariamente, al que reinaba sobre la cuarta parte de un determinado territorio. Pero en tiempos de la tradición evangélica ya se había convertido en un formulismo para referirse a un príncipe de poco rango.

Filipo, tetrarca de la región de Iturea y Traconítida

Filipo era hijo de Herodes el Grande y de Cleopatra de Jerusalén. La descripción de su tetrarquía tiene diferentes versiones. Aquí, concretamente, Lucas no menciona más que dos pequeños territorios de lo que comprendían todos sus dominios. Ni siquiera Flavio Josefo es

perfectamente coherente en la enumeración de las diversas regiones que configuraban la tetrarquía de Filipo. Por ejemplo, en *Ant.* XVII, 11, 4, n. 319, las especifica como Batanea, Traconítida, Auranítida y parte del territorio de Zenodoro; pero en *Ant.* XVII, 8, 1, n. 189, las describe como Gaulanítida, Traconítida, Batanea y Paneas. Tal vez sea ésta la razón por la que Lucas añade el término *chōras* (= «de la región de...») a su mención de sólo dos territorios. Lo que sí es cierto es que la tetrarquía de Filipo abarcaba la región este del río Jordán y subía hacia el norte hasta los confines de Siria. A grandes rasgos, se puede decir que se extendía desde el norte de la Decápolis hasta el sur de Damasco.

Filipo gobernó sus territorios desde el año 4 a. C. hasta el 34 d. C., año en que murió, sin dejar descendencia. Sus dominios pasaron a formar parte de la provincia romana de Siria.

Lisanio, tetrarca de Abilene

El territorio de Abilene se extendía por el noroeste de Damasco, en torno a la ciudad de Abila, situada en la falda meridional de la cordillera del Antilíbano. Pero ¿quién era Lisanio? Difícilmente se puede tratar del hijo de Tolomeo, que llevaba el título de «rey» de Calcis; este personaje fue asesinado por Marco Antonio, a instigación de Cleopatra, reina de Egipto, el año 36 a. C. (cf. Flavio Josefo, *Ant.* XV, 4, 1, n. 92). Hay quien ha atribuido a Lucas ese «tremendo error cronológico», pero eso está absolutamente injustificado. Sin embargo, Flavio Josefo hace algunas referencias un tanto vagas a «Abila, perteneciente a Lisanio» (*Ant.* XIX, 5, 1, n. 275), o a «Abila que había pertenecido a la tetrarquía de Lisanio» (*Ant.* XX, 7, 1, n. 138), o al «reino de Lisanio» (*Bell.* II, 11, 5, n. 215; II, 12, 8, n. 247); pero todas estas referencias están en contextos relacionados con la ciudad de Calcis o con los dominios de Herodes Agripa. Parece, por consiguiente, que Flavio Josefo se refiere a otro Lisanio distinto del que fue asesinado por Marco Antonio. También parecen sugerir esa misma conclusión dos fragmentos de inscripciones griegas en los que se menciona a «Lisanio el tetrarca» (CIG, 4521 y 4523); es más, en uno de esos fragmentos se habla incluso de otro Lisanio. Tal vez se trate de un descendiente del hijo de Tolomeo. Pero el caso es que no hay manera de identificar al Lisanio del que habla Lucas con cualquiera de esos personajes. Para una investigación ulterior, véase H. S. Cronin: JTS 18 (1917) 147-151; J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 307-309; S. Sandmel, *Lysanias,* en IDB 3, 193; R. Savignac: RB 9 (1912) 533-540.

Si ya la misma identidad de este reyezuelo es problemática, mucho más lo es el motivo por el que Lucas decidió mencionarlo. La referen-

cia a Poncio Pilato y a los dos hijos de Herodes el Grande es perfectamente comprensible; los personajes mencionados representan, de hecho, la autoridad civil contemporánea, tanto judía como romana, que gobernaba el país en el que va a resonar por primera vez la predicación de Juan. Herodes y Pilato volverán a aparecer en la narración de Lucas. Pero ¿a qué viene esa mención concreta de una tetrarquía insignificante, enclavada en territorio sirio? ¿Qué aporta ese factor sincrónico al relato de la vocación de Juan? ¿Se podría deber al hecho de que el propio Lucas sea de origen sirio, o incluso oriundo de la ciudad de Abila? Jamás llegaremos a saberlo. La opinión de que Lucas se dejó llevar indolentemente de ciertas informaciones tomadas de Flavio Josefo sobre este punto plantea más problemas de los que, en realidad, soluciona. Lo más probable es que la referencia a Lisanio se base en una información personal de Lucas, que él obtuvo de manera totalmente independiente.

v. 2. *Bajo el sumo sacerdocio de Anás y Caifás*

A la mención de las autoridades civiles, Lucas añade una referencia a los jefes religiosos del judaísmo palestinense. Anás, o Anano, hijo de Set, fue nombrado sumo sacerdote por el gobernador romano P. Sulpicio Quirino (véase la «nota» a Lc 2,2) el año 6 d. C., y se mantuvo en el cargo hasta que fue depuesto en el año 15 d. C. Sus sucesores fueron: Ismael, hijo de Fiabi (año 15 d. C.); Eleazar, hijo del propio Anás (años 16-17); Simón, hijo de Camit (años 17-18), y, finalmente, José, yerno de Anás, apellidado Caifás. Este último ejerció el sumo sacerdocio durante los años 18-36 d. C. En el cuarto Evangelio se menciona a Caifás dos veces, como «el que era sumo sacerdote aquel año» (Jn 11,49; 18,13b), es decir, el año de la muerte de Jesús. Pero hay que notar que también se atribuye a Anás el título de «sumo sacerdote» (Jn 18,13a.19). En Hch 4,6, Lucas vuelve a mencionar a Anás como «sumo sacerdote», mientras que Caifás aparece simplemente como uno de «los que pertenecían a familias de sumos sacerdotes» *(ek genous archieratikou)*. No es fácil determinar lo que Lucas entiende por «sumo sacerdocio de Anás y Caifás». Ya que nunca había simultáneamente dos sumos sacerdotes, la frase suscita una nueva perplejidad a propósito de la información de Lucas o de su interpretación. Por otra parte, es posible que fuera habitual seguir dando el título de «sumo sacerdote» a los que habían ejercido esa función, aunque no estuvieran en activo. Posiblemente, el significado de esta frase no sea más que una simple referencia a un período en el que el judaísmo palestinense estaba dominado por dos figuras especialmente relevantes. Y en ese período es donde sitúa Lucas la vocación de Juan el Bautista.

Le llegó un mensaje de Dios a Juan

Literalmente habría que traducir: «una palabra de Dios fue (dirigida) a Juan». Mientras que Marcos dice simplemente que Juan estaba predicando en el desierto (Mc 1,4), Lucas describe su actividad como el resultado de una «llamada» de Dios. La expresión usada aquí por Lucas: *ginesthai epi* (= «venir sobre») con acusativo, es semejante a la que usa en Lc 2,25: *einai epi* (= «estar sobre», «estar con»). Pero, en el caso presente, la terminología lucana está tomada de la versión griega (LXX) de Jr 1,1: *to rēma tou theou ho egeneto epi Ieremian ton tou Chelkious*... (= «la palabra de Dios, que fue [dirigida] a Jeremías, hijo de Jelcías...»). Cf. Is 38,4; Jr 13,3. Esta alusión relaciona la llamada de Juan con la vocación de los profetas —Isaías, Jeremías, Ezequiel, Amós, etc.— en el Antiguo Testamento, y así queda especificado el carácter profético de la misión de Juan (cf. Lc 1,76; 7,26). En este sentido, Juan pertenece al «tiempo de Israel».

Pero, precisamente, esa llamada de Dios es la que le confiere un papel de transición, cuando, en la perspectiva lucana de la historia de salvación, comienza la época del cumplimiento. En el caso de que el Bautista hubiera pertenecido a la comunidad esenia de Qumrán, esta vocación profética habría marcado su ruptura con esa comunidad. La palabra de Dios le llama a una misión mucho más universal. Y este aspecto de su predicación adquiere en el relato de Lucas un relieve mucho más significativo precisamente por la prolongación de la cita de Isaías, que no se para en Is 40,3, sino que se alarga hasta comprender los vv. 4-5 (= Is 40,3-5).

Hijo de Zacarías

Esta especificación de la identidad de Juan es redundante a este punto de la narración, precisamente por venir inmediatamente después de los relatos lucanos de la infancia (cf. Lc 1,13.63). Pero si, en un estadio anterior de la redacción, este episodio constituía el comienzo de la narración evangélica propiamente dicha, esa descripción sería perfectamente adecuada para presentar al personaje. Este dato concreto de la filiación de Juan es exclusivo de Lucas.

En el desierto

En la redacción actual del Evangelio según Lucas, este detalle encierra una alusión a Lc 1,80 (véase la correspondiente «nota» exegética). Pero si se tratara del comienzo absoluto de la narración evangélica, en una forma anterior a la redacción final, esa indicación locativa adquiriría unas matizaciones ligeramente distintas.

No se señala con precisión en qué parte concreta del desierto habitaba Juan, como tampoco se especifica en Lc 3,4 ni en Lc 7,24. Pero eso carece de interés para la intención de Lucas. El tercer evangelista no menciona específicamente «el desierto de Judea», como lo hace Mateo (Mt 3,1); pero la relación que se establece aquí entre «el desierto» y «toda la comarca del Jordán» hace plausible que el punto de referencia sea precisamente el desierto de Judea. Según H. Conzelmann (*Theology,* 18), esta «relación entre el desierto y el Jordán, como escenario del ministerio de Juan», forma parte de la separación geográfica que establece Lucas entre el ministerio de Juan y el de Jesús. Sobre esta problemática, véanse nuestras reflexiones en el tomo I, p. 285.

v. 3. *Recorrió entonces toda la comarca del Jordán*

Lucas describe a Juan como un predicador itinerante que, desde el desierto, va por todo el valle del Jordán predicando su mensaje a cuantos se acerquen a escucharlo. Lucas no enumera las diversas regiones de donde venía la gente, en contraste con Mc 1,5: «Acudía toda la provincia de Judea y todos los de Jerusalén». La «comarca» *(perichōros)* no se distingue claramente del «desierto» *(erēmos);* cf. Lc 4,1. Ninguno de los otros dos sinópticos ofrece una localización distinta, por lo que se refiere al territorio en el que Juan ejercía su ministerio; se podría pensar que el cuarto evangelista sí da esa localización (Jn 3,23), si es que «Enón, cerca de Salín, donde había agua abundante», debe ser localizado fuera del valle del Jordán. Cf. R. E. Brown, *El Evangelio según Juan* I (Ed. Cristiandad, Madrid 1979) 349s.

Predicando un bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados

Más adelante, en el curso de la narración evangélica, Lucas llama a Juan explícitamente *ho Baptistēs* (= «el Bautista»: Lc 7,20.33; 9,19); aquí, en cambio, se contenta con presentarle «predicando un bautismo». *Baptisma* debe interpretarse como una ablución ritual con connotaciones religiosas; las frases siguientes especifican esa connotación. El «bautismo» va asociado con *metanoia* (= «arrepentimiento»; literalmente significa: «cambio de mentalidad», pero, en sentido religioso, se refiere prácticamente a la «conversión», a la «reforma de la vida»; cf. tomo I, p. 399).

Para el trasfondo veterotestamentario de la relación entre la *metanoia* y el pecado humano, véase Sab 11,23; 12,19, y, de un modo más genérico, el énfasis que ponen los profetas en la actitud de «volverse» a Dios, abandonando el pecado (Is 6,10; Ez 3,19). La frase *aphesis*

hamartiōn (= «perdón de los pecados»), aunque no aparece en los LXX con esa misma fórmula, está relacionada con el verbo *aphienai,* que se usa con cierta frecuencia en concomitancia de *hamartia,* por ejemplo, en Nm 14,19; Sal 25,18). La locución sin artículo, que suena a «semitismo», expresa la finalidad del «bautismo de arrepentimiento» predicado por Juan. De hecho, *metanoia* y *aphesis hamartiōn* son dos expresiones características de Lucas para expresar los efectos del acontecimiento Cristo (cf. tomo I, pp. 375s y 399s). Lucas describe aquí el ministerio de Juan con esa misma terminología, pero más adelante, en Lc 3,16, hará una clara distinción entre el bautismo de Juan y el rito posterior del bautismo cristiano (cf. Hch 18,25; 19,3-4). Si el bautismo de Juan se describe aquí en estos términos es porque la predicación del Bautista inaugura el «tiempo de Jesús».

Es posible que el bautismo predicado por Juan fuera una de las derivaciones de un movimiento «bautista» que floreció en el judaísmo palestinense entre los años 150 a. C. y 250 d. C. Durante todo ese período fueron surgiendo diversos grupos, tanto judíos como cristianos, que practicaban ciertas formas de ablución ritual. Dentro de la diversidad de ritos y de la consiguiente diferenciación de significados, podemos identificar como muestras de ese movimiento las purificaciones rituales de la comunidad esenia, el bautismo de Juan y el de sus discípulos (Hch 18,25; 19,1[?]; Jn 3,23-25), el del propio Jesús y el de sus seguidores (Jn 3,22; cf. 4,2), los ritos de purificación de los ebionitas y las prácticas de una infinidad de grupúsculos de origen gnóstico que fueron surgiendo en épocas posteriores. Cf. J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine* (Gembloux 1935). Mientras que en el Levítico (Lv 4-5) se prescriben diversos sacrificios como expiación por el pecado, el mensaje de Juan sustituye esa ofrenda por un rito de ablución. No se nos dice nunca expresamente cuál era la eficacia de ese bautismo; lo que sí es cierto es que hay que oponerse decididamente a una tendencia a interpretar el significado de ese rito bautismal con categorías anacrónicas, como sería, por ejemplo, asociarlo con el carácter y efectos sacramentales del posterior bautismo cristiano.

Una de las explicaciones más plausibles del bautismo de Juan consiste en encuadrarlo dentro de la concepción esenia de esta clase de purificaciones rituales. Para los esenios, era absolutamente inútil «entrar en el agua» —es decir, someterse al rito de la ablución, con el que se entraba a formar parte de la comunidad— si no existía una verdadera intención de abandonar la vida de pecado: «No deberán entrar en el agua, de modo que puedan participar en el banquete sagrado de los santos, porque no quedarán purificados si no se convierten de su vida desenfrenada; el que es infiel a su promesa queda impuro» (1QS 5,

13-14). De igual modo, en la predicación de Juan, la idea veterotestamentaria del perdón con el que Dios cancela el pecado humano queda vinculada a una ablución ritual acompañada de una actitud de arrepentimiento.

Esta explicación del bautismo de Juan como un desarrollo de los ritos de purificación practicados por los esenios de la comunidad de Qumrán es mucho más plausible que otras explicaciones, por ejemplo, la propuesta por J. Jeremias, que lo considera como una derivación del bautismo judío impuesto a los prosélitos. De hecho, esa práctica aún no existía en el s. I d. C.; cuánto menos en un período anterior. Cf. J. A. T. Robinson, *The Baptism of John and the Qumran Community:* HTR 50 (1957) 175-191; T. M. Taylor, *The Beginnings of Jewish Proselyte Baptism:* NTS 3 (1955-1956) 193-198.

v. 4. *Como está escrito en el libro de los oráculos del profeta Isaías*

Para explicar el carácter de la predicación de Juan, Lucas sigue la redacción de Marcos (Mc 1,2-3) y cita Is 40,3, pero prolonga la cita profética hasta incluir el v. 5 (Is 40,3-5). Como introducción del texto profético, Lucas utiliza la fórmula *hōs gegraptai* (= «como está escrito»), como en Hch 13,33; en realidad, no es más que una variante de *kathōs gegraptai* (véase la «nota» exegética a Lc 2,23). La fórmula aparece en numerosos textos jurídicos de la literatura extrabíblica y en la versión griega de los LXX como traducción del hebreo *kktwb* (cf., por ejemplo, 2 Cr 35,12). Véase ESBNT, 8-9. En la literatura de Qumrán no sólo se usa frecuentemente la fórmula simple: *k'šr ktwb* (por ejemplo, 1QS 5,17; 8,14; CD 7,19; 4QFlor 1,12), sino que también se encuentra una formulación más amplia, que se parece extraordinariamente a la fórmula utilizada aquí por Lucas: *'šr ktwb bspr yš'yh hnby* (= «como está escrito en el libro del profeta Isaías»); cf. 4QFlor 1,15; 4QCatena[a] 7,3; 4QCatena[b] 1,4. Ya que la fórmula introductoria empleada por Marcos —«como está escrito en el profeta Isaías»— es más simple, la adición lucana cobra un relieve particular. Tanto en el Nuevo Testamento como en la literatura de Qumrán, la cita explícita de un pasaje del Antiguo Testamento apunta a una interpretación de los acontecimientos de la historia reciente, confiriéndoles un carácter de historia de salvación. La conjunción introductiva *hōs* (= «como») muestra que Lucas interpreta el bautismo y la predicación de Juan como un verdadero cumplimiento del oráculo de Isaías.

La voz de uno que grita en el desierto

Lucas explica la presencia de Juan en el desierto, y, concretamente, junto al río Jordán, de la misma manera que Marcos, es decir, con una cita de Isaías (Is 40,3, en Marcos; Is 40,3-5, en Lucas). Pero no son los únicos. De hecho, los cuatro evangelistas coinciden plenamente en esa misma explicación. El autor del *Manual de disciplina,* la Regla de la Comunidad de Qumrán, utiliza también ese mismo texto de Isaías para dar razón de la vida de la comunidad esenia precisamente en el desierto: «Al convertirse en miembros de esta comunidad dentro de Israel, según las reglas de esta congregación, deberán apartarse de la convivencia con el pueblo depravado, retirándose al desierto para preparar allí el camino de 'Él', como está escrito: 'Preparad en el desierto el camino al Señor; allanad en el desierto un sendero para nuestro Dios'. Eso implica una dedicación a estudiar la ley puesta en vigor por medio de Moisés, para que puedan comportarse según los principios revelados de generación en generación y según los oráculos de los profetas inspirados por su santo Espíritu» (1QS 8,12-15). Sólo que el modo de abrir ese sendero para el Señor es diferente: para los esenios consiste en el estudio y la observancia de la ley y los profetas; para Juan, en cambio, radica en la aceptación de un bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados.

Aplicado a Juan, el texto de Isaías le presenta como una voz profética que proclama que la «salvación de Dios» está destinada a *todos.* La cita de Isaías, prolongada expresamente por Lucas hasta alcanzar su punto culminante en Is 40,5, presenta en síntesis no sólo la predicación de Juan, sino, más aún, el carácter universal de la salvación que se va a manifestar en la predicación de Jesús, de la que el ministerio de Juan no es más que un mero prólogo. Por otra parte, en este texto profético se perciben ciertas resonancias del cántico de Simeón (Lc 2, 30-31). El pasaje siguiente se encargará de especificar cómo proclamaba Juan esa salvación; en realidad, como un predicador profético centrado en el *ésjaton,* en la salvación que consiste en una reforma, en una conversión, pero todavía sin el horizonte del Reino (para un contraste con esta presentación de Lucas, véase Mt 3,2; cf. tomo I, p. 257).

La cita de Isaías reproducida por Lucas está tomada de la versión de los LXX, aunque con una ligera omisión —en Is 40,5a se dice: «se revelará la gloria del Señor»—, y por un par de cambios insignificantes; por ejemplo, algún plural en vez del singular de la versión griega y la modificación del texto hebreo introducida por los LXX, donde «en el desierto» se une con «gritar», mientras que el texto original habla de «preparar en el desierto un camino para el Señor». Lucas ha seguido

a Marcos, al citar Is 40,3 como explicación de la presencia de Juan en el desierto; pero no ha seguido a su fuente en cuanto a la cita de Mal 3,1, que Marcos pone inmediatamente antes del texto de Isaías. También Mateo omite el texto de Mal 3,1 (véanse, a este propósito, nuestras reflexiones en el «comentario» general). Algunos comentaristas han pensado que la cita de Mal 3,1 en Mc 1,3 es una glosa introducida posteriormente en el Evangelio según Marcos, y que refleja una visión retrospectiva semejante a la que ya hemos apreciado en la narración lucana de la infancia, cuando se identifica a Juan con Elías (véanse, por ejemplo, los comentarios de M.-J. Lagrange y de V. Taylor). Es posible. Pero esto significaría que la fuente de Lucas no fue el Evangelio según Marcos que poseemos en la actualidad, sino una redacción ligeramente modificada de ese evangelio. De todos modos, lo más probable es que tanto Lucas como Mateo se dieran cuenta —por supuesto, independientemente uno de otro— de que la cita del Antiguo Testamento, tal como estaba en la redacción de Marcos (= «Mc»), no respondía adecuadamente al sentido de la fórmula introductoria.

Preparad el camino del Señor

Si pudiéramos estar absolutamente seguros de que Juan Bautista describió históricamente su propia misión con estas palabras de Isaías tendríamos que concluir que «el Señor», en su predicación, no podría referirse más que a «Dios», al Dios de Israel (= YHWH). Entonces, desde el punto de vista histórico, su predicación de un bautismo de arrepentimiento habría sido una preparación del «día del Señor», tal como se entiende esta frase en el Antiguo Testamento. Pero, en el contexto de toda la narración evangélica, y tratándose de una expresión utilizada por autores cristianos, «el Señor» tiene aquí la misma ambigüedad que *kyrios* en Lc 1,76 (véase la correspondiente «nota» exegética). Por tanto, en el contexto del Evangelio según Lucas, el ministerio de Juan como «preparación del camino del Señor» tiene una connotación bien distinta.

En el estado actual de la composición del Evangelio según Lucas, la cita de Isaías, y concretamente la frase «el camino del Señor», hace resonancia a la descripción de la figura de Juan Bautista en Lc 1,76.79. Cf., para una ulterior ilustración, Lc 20,21; Hch 28,26.28. En cierto modo subyace la designación con la que, más adelante, se conocerá y describirá el fenómeno cristiano: «el camino» en los Hechos de los Apóstoles (cf. tomo I, pp. 406ss).

Betz, O., *Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament:* RevQ 1 (1958-1959) 213-234.

Creed, J. M., *Josephus on John the Baptist:* JTS 23 (1922) 59-60.

Dahl, N. A., *The Origin of Baptism,* en *Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes Sigmundo Howinckel septuagenario missae* (Oslo 1955) 36-52.

Geyser, A. S., *The Youth of John the Baptist:* NovT 1 (1956) 70-75.

Gnilka, J., *Die essenischen Tauchbäder und die Johannestaufe:* RevQ 3 (1961-1962) 185-207.

Jeremias, J., *Proselytentaufe und Neues Testament:* TZ 5 (1949) 418-428.

— *Der Ursprung der Johannestaufe:* ZNW 28 (1929) 312-320.

Michaelis, W., *Zum jüdischen Hintergrund der Johannestaufe:* «Judaica» 7 (1951) 81-120.

Robinson, J. A. T., *The Baptism of John and the Qumran Community:* HTR 50 (1957) 175-191; reeditado en *Twelve New Testament Studies* (Naperville 1962) 11-27.

Rowley, H. H., *The Baptism of John and the Qumran Sect,* en *New Testament Essays:* Hom. a T. W. Manson (ed. por A. J. B. Higgins; Manchester 1959) 218-229.

— *Jewish Proselyte Baptism and the Baptism of John:* HUCA 15 (1940) 313-334.

Sahlin, H., *Studien zum dritten Kapitel des Lukasevangelium* (Leipzig 1949).

Sutcliffe, E. F., *Baptism and Baptismal Rites at Qumran?:* HeyJ 1 (1960) 179-188.

Taylor, T. M., *The Beginnings of Jewish Proselyte Baptism:* NTS 3 (1955-1956) 193-198.

Thyen, H., «*Baptisma metanoias eis aphesin hamartiōn*», en *The Future of Our Religious Past:* Hom. a Rudolf Bultmann (ed. por J. M. Robinson; Nueva York 1971) 131-168.

Torrance, T. F., *Proselyte Baptism:* NTS 1 (1954-1955) 150-154.

10. *PREDICACION DE JUAN* (3,7-18)

7 Según esto, Juan decía al gentío que acudía a recibir su bau-
tismo:
—¡Camada de víboras! ¿Quién os ha enseñado a vosotros
a escapar de la ira inminente? 8 Pues entonces dad el fruto
que corresponde al arrepentimiento. No empecéis a deciros a
vosotros mismos: 'Tenemos por padre a Abrahán'; porque
os digo que Dios puede sacarle hijos a Abrahán de estas mis-
mas piedras. 9 Por cierto, el hacha está ya tocando la base de
los árboles, y todo árbol que no dé buen fruto será cortado
y echado al fuego.
10 La gente le preguntaba:
—¿Qué tenemos que hacer?
11 Él les contestó:
—El que tenga dos túnicas, que las reparta con el que no
tiene ninguna, y el que tenga de comer, que haga lo mismo.
12 Fueron también a bautizarse unos recaudadores de tri-
butos, que le preguntaron:
—Maestro, ¿qué tenemos que hacer?
13 Él les contestó:
—No exijáis más de lo autorizado.
14 Unos soldados le preguntaron:
—Y nosotros, ¿qué tenemos que hacer?
Él les contestó:
—No hagáis violencia ni coaccionéis a nadie por dinero;
conformaos con vuestra paga.
15 El pueblo estaba en vilo, y todos se preguntaban si no
sería Juan el Mesías. 16 Pero Juan replicó ante toda la gente:
—Yo os bautizo con agua; pero está para llegar uno que
es más fuerte que yo, y yo no merezco desatarle ni siquiera la
correa de sus sandalias. Él os bautizará con Espíritu Santo y
fuego. 17 Trae el bieldo en su mano para aventar su parva y

almacenar el trigo en su granero; la paja, en cambio, la quemará en una hoguera que no se apaga.

18 Con estas y otras muchas exhortaciones, Juan predicaba al pueblo.

COMENTARIO GENERAL

En el pasaje precedente (Lc 3,3) Lucas ha presentado a Juan Bautista como un «predicador» (*keryssōn* = «predicando») profético, que invitaba a la gente a una actitud de arrepentimiento y a una aceptación de un bautismo ritual. Ahora, Lucas nos ofrece una imagen más pormenorizada de su actividad proclamatoria de carácter profético. Se describen tres situaciones en las que se ejemplifican diferentes aspectos de su predicación: escatológico, ético y mesiánico.

Desde la perspectiva crítica de la historia de las formas, este pasaje pertenece, en sus líneas fundamentales, a la tradición narrativa común del evangelio. Se trata de una «narración sobre Juan», de una «leyenda», según la terminología de R. Bultmann (HST, 245-247). Pero es una narración ampliada, ya que Lucas ha introducido en su propio relato unos cuantos «dichos» de Juan; a esta última categoría pertenecen los vv. 7-9 y 10-14.

Al establecer una comparación de este pasaje con los relatos de los otros dos sinópticos podemos comprobar que su inspiración básica proviene de «Mc». Aunque Lucas ha incorporado a su narración, fundamentalmente derivada de «Mc», una serie de materiales de «doble tradición» —es decir, de la tradición común a Mateo y Lucas— y algunos elementos tomados de sus fuentes particulares, se puede decir, en general, que el episodio forma parte de un gran bloque de material narrativo que conserva sustancialmente el mismo orden de composición en Marcos y en Lucas (cf. t. I, pp. 122ss). El v. 7a es un hemistiquio de transición compuesto por el propio Lucas y que introduce los diversos ejemplos de la predicación de Juan. Su procedencia exclusivamente lucana se aprecia en una comparación de ese versículo con Mt 3,7a. Elementos provenientes de «Q» se pueden detectar en los vv. 7b-9 y también en los vv. 16b-17. En este último pasaje, Lucas ha preferido recoger algunos ele-

mentos de «Q» más bien que reproducir los que le ofrecía la redacción de Marcos (Mc 1,7-8); aparte de que la composición de Lucas tiene un acusado paralelismo con Mt 3,11-12. En la formulación que estos últimos «dichos» tenían en «Q», la que se refiere al «más fuerte que yo» constituye la base para exponer la idea de un bautismo con Espíritu Santo y fuego. Los vv. 15-16a y 18 se deben atribuir al propio Lucas, en calidad de comentarios personales del evangelista. Los vv. 10-14 son más problemáticos.

Aunque algunos comentaristas, como A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke*, 90; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, 169, piensan que estos versículos también proceden de «Q», aunque han sido deliberadamente omitidos por Mateo, lo más probable es que se deban atribuir a la fuente particular de Lucas («L»). T. W. Manson (BJRL 36, 1953-1954, 411-512) ha observado cierta semejanza entre estos versículos y otro pasaje de Lucas —el episodio de Zaqueo (Lc 19, 1-10)— también proveniente de «L». Pero, como casi siempre ocurre en estos casos, ¿habrá que excluir absolutamente la posibilidad de que hayan sido compuestos personalmente por el propio Lucas? Si es correcta nuestra interpretación de los vv. 16b-17 como procedentes de «Q», más bien que de «Mc», tendríamos en esos dos testimonios independientes una doble afirmación de la comparación básica entre Juan y Jesús en lo referente al bautismo.

En nuestro análisis del pasaje distinguiremos en él tres subdivisiones, según el carácter variable de cada una de las predicaciones que presentan los distintos versículos: vv. 7-9, 10-14 y 15-18.

1. *Predicación escatológica* (vv. 7-9)

La primera subdivisión (vv. 7-9) ofrece una muestra de la predicación escatológica de Juan. El predicador no invita a la gente que acude a escucharle a que adopten su propio modo de vida de retiro en el desierto, sino que les conmina a que emprendan una reforma personal y un comportamiento que responda a las exigencias de «la ira inminente». Dirigidas no a los fariseos y saduceos, como en Mt 3,7, sino a «la gente», las palabras de Juan Bautista quieren ser una explicación de lo que verdaderamente significa el «arrepentimiento», la *metanoia* del v. 3, y una motivación escatológica de esa

actitud de conversión. La función de Juan de «preparar el camino del Señor» (cf. Lc 3,4) queda así relacionada con lo que los antiguos profetas veterotestamentarios describieron como «el día del Señor». Es muy significativo que en esta predicación escatológica no se haga ninguna referencia al Mesías. Por consiguiente, toda esta sección debe interpretarse sobre el trasfondo veterotestamentario de la enseñanza profética.

Esta primera subdivisión es uno de los ejemplos más claros de formulación idéntica en la «doble tradición»; de las sesenta y tres palabras que comprende el texto griego de Mateo y las sesenta y cuatro de Lucas, sesenta son exactamente iguales (cf. Mt 3,7-10). Las insignificantes diferencias, como el *arxēsthe* (= «comencéis») de Lucas frente al *doxēte* (= «penséis») de Mateo, la adición de *kai* en Lucas (v. 9) y el plural en vez del singular, en dos ocasiones, son, casi con toda seguridad, meras correcciones estilísticas del propio Lucas.

Dirigida a judíos palestinenses, esta clase de predicación escatológica deja traslucir una cierta ironía. En realidad, no se trata sólo de una llamada al arrepentimiento y a observar una conducta acorde con la fe judía que se supone en los oyentes, sino que, al recriminar tan severamente a esos «hijos de Abrahán», se está criticando el orgullo y la presunción que caracterizaba en todas partes a los correligionarios de Juan Bautista (cf. Jn 8,33-39). En la dinámica del pasaje ya se deja entrever el carácter universal de la salvación, porque queda bien claro que el ser biológicamente descendientes de Abrahán no es la única manera de convertirse en auténticos «hijos» del patriarca (cf. Lc 19,10). En este pasaje de «Q» resuenan los sentimientos de Juan y de Pablo (cf. Rom 4,16-25; Gál 3,29).

2. *Predicación ética* (vv. 10-14)

La segunda subdivisión (vv. 10-14) muestra algunos ejemplos de la predicación ética del Bautista, centrada principalmente en el comportamiento social. Tampoco aquí invita a la gente a adoptar su propio modo de vida; pero ahora, en contraste con la predicación anterior, sus palabras carecen de urgencia escatológica. También falta en esta predicación cualquier clase de referencia al Mesías, que está para llegar. El mensaje de Juan se centra en promo-

ver un interés desinteresado, una preocupación por los demás; éste es, de hecho, el mejor consejo que se puede dar a un judío, a un cristiano o a un pagano. Todas las advertencias del Bautista son perfectamente inteligibles en un ambiente judeopalestinense o a la luz del Antiguo Testamento. Pero en el contexto actual del Evangelio según Lucas, en el que la predicación ética de Juan viene inmediatamente después de su requisitoria escatológica, es natural que este último aspecto ejerza un cierto influjo sobre las normas éticas de conducta. La radicalidad de la predicación escatológica cede ahora ante la exigencia de otras demandas: asistencia al necesitado, honestidad en los negocios, equidad en la aplicación de la justicia.

Si bien se miran, los consejos de Juan no dejan de ser, en cierto modo, un tanto ambiguos: por una parte, manifiestan un verdadero interés por el prójimo en variados aspectos; pero, por otra, no pretenden revolucionar las estructuras sociales del momento, ni siquiera ante «la inminencia de la cólera» que viene. Juan aboga por la distribución compartida de los recursos fundamentales para la existencia (v. 11), la huida de la extorsión (vv. 12-13), la abolición del chantaje y de cualquier medida intimidatoria (v. 14). Pero no dice a los recaudadores de tributos que deben cortar sus relaciones con el poder invasor, ni a los soldados —aunque tal vez se trate de «mercenarios» (véase la «nota» exegética al v. 14)— que abandonen su profesión. En realidad, el último consejo que da a los soldados: «conformaos con vuestra paga» (v. 14), ni siquiera contempla la posibilidad de que se trate de un salario injusto.

Los puntos concretos, las recomendaciones específicas de Juan a sus compatriotas judíos, se dirigen también, en la intención de Lucas, a los lectores cristianos de su evangelio. Son unos cuantos ejemplos del «fruto que corresponde al arrepentimiento» (v. 8), y que es lo que él espera de su comunidad. La colocación, precisamente aquí, del kerigma escatológico proclamado por el Bautista y de sus exigencias de un comportamiento ético revelan la concepción que tenía Lucas del influjo que tenía que ejercer el kerigma sobre el desarrollo normal de la vida cotidiana.

3. *Predicación mesiánica* (vv. 15-18)

La parte más importante de todo este episodio es la tercera subdivisión (vv. 15-18), que muestra cómo era la predicación mesiánica —o, si se prefere, cristológica— de Juan Bautista. Su importancia radica en la definición que da el propio Juan de su papel frente al Mesías, es decir, el que ha de venir, el más fuerte. La predicación mesiánica del Bautista está teñida de un cierto matiz escatológico, especialmente en el v. 17.

Aunque Juan no niega explícitamente que él sea «el Mesías», como se hace en el cuarto Evangelio (Jn 1,20), sí se puede encontrar una negativa implícita, y, por cierto, es la única en toda la tradición sinóptica. Esta negativa implícita aparece, en parte, en el comentario del propio narrador, que en el v. 15 presenta las perplejidades de la gente ante la posibilidad de que Juan fuera el Mesías. Pero donde aparece con mayor claridad es en la referencia a Jesús puesta en labios del propio Juan Bautista, y que habla de él como «el que está para llegar», el que «es más fuerte que yo». Efectivamente, en este pasaje se da una confluencia de tres títulos que se refieren a Jesús: «el Mesías», «el que ha de venir» —ambos, como indicaremos en las respectivas «notas» exegéticas, de diverso origen veterotestamentario— y «el más fuerte». Toda esta parte de la predicación de Juan está dominada por un interés cristológico. En contraste con la formulación de las palabras de Juan en el Evangelio según Marcos (Mc 1,8: «Yo os he bautizado con agua, pero él os bautizará con Espíritu Santo»), la forma que adquiere esa misma afirmación en «Q» hace que el bautismo con Espíritu Santo y fuego dependa directamente de la descripción que Juan nos da de Jesús, designándole como «uno más fuerte que yo». Porque es más fuerte, su bautismo será más poderoso. Esa superioridad de Jesús sobre el Bautista queda patente en estas cuatro indicaciones:

a) Aunque Jesús «esté para llegar» (v. 16c), es decir, viene después de Juan, en sentido cronológico (cf. Hch 13,24-25), no viene «detrás» de él, como el discípulo que «sigue» a su maestro (véase la correspondiente «nota» exegética).

b) Juan «no merece», «no es digno» de realizar ni siquiera el más humilde servicio con relación a Jesús (cf. v. 16d).

c) La diferencia entre las dos clases de bautismo reside en que el de Juan es sólo con agua, mientras que el de Jesús será con Espíritu Santo y fuego (cf. v. 16be).

d) Jesús vendrá como un aventador de su parva —es decir, como «juez»— para separar el trigo de la paja (cf. v. 17).

Por tanto, Juan no es una figura escatológica, sino un predicador profético que anuncia la llegada de «uno más fuerte», de una figura mesiánica que «está para llegar» y que llevará el *ésjaton* a su plenitud. En este sentido, Juan es «más que un profeta» (cf. Lc 7,26); con él queda inaugurada la última etapa, la definitiva.

En las correspondientes «notas» exegéticas explicaremos en qué sentido hay que entender los diversos títulos atribuidos a Jesús y cómo hay que interpretar ese bautismo con Espíritu Santo y fuego. De momento, baste notar que la predicación de Juan, ejemplificada en esta última subdivisión del episodio, es, en realidad, una ulterior especificación de la requisitoria escatológica que hemos expuesto en primer lugar (vv. 7-9). Las imágenes que llenan el v. 17 recuerdan plenamente las utilizadas entonces en la primera subdivisión.

Otro punto que hay que mencionar es que en todo el pasaje no se hace la más mínima referencia al Reino de Dios. «Juan no proclama el reinado de Dios» (cf. H. Conzelmann, *Theology,* 20). En el Evangelio según Lucas, el único heraldo del Reino de Dios es Jesús (cf. tomo I, pp. 304ss). Aunque estoy de acuerdo con la opinión de W. Wink, que el ministerio de Juan es la parte preparatoria del «tiempo de Jesús», la predicación del Bautista no es igual a la de Jesús.

NOTAS EXEGETICAS

v. 7. *El gentío*

Mientras que en el Evangelio según Mateo la predicación escatológica de Juan va dirigida a «muchos fariseos y saduceos» (Mt 3,7), aquí, en el Evangelio según Lucas, el destinatario es mucho más genérico: «el gentío que acudía para recibir el bautismo» de Juan. Es prácticamente imposible determinar con seguridad si la mención de «los fariseos y saduceos» pertenecía originariamente a «Q» o si fue el propio Mateo el que introdujo esa especificación. Si tenemos en cuenta que la recri-

minación de Juan se abre con una invectiva directa: «¡Camada de víboras!», parece más probable que el auditorio presentado por Mateo sea el que mejor responde al texto supuestamente más primitivo.

Aparece por primera vez una de las denominaciones más frecuentes en el Evangelio según Lucas: *ochloi* (= «el gentío»), en plural, a la que hay que añadir la forma en singular: *ochlos* (= «gente», «multitud»). El uso de esta terminología también es frecuente en los otros dos sinópticos; pero, en el caso de Lucas, el empleo concreto de la expresión es francamente desconcertante: unas veces omite el término, cuando lo emplean los otros dos evangelistas, y en otras ocasiones lo introduce él por su cuenta en textos en los que no lo usan ninguno de los otros dos sinópticos. En común con Marcos, Lucas emplea el sigular *ochlos* en Lc 5,1; 8,4.19.40; 9,37.38; 22,47, y en plural *(ochloi)* en Lc 8,42.45, aunque, en ciertos casos, puede ser que el texto paralelo de Marcos estuviera originariamente en singular. En común con Mateo, Lucas pone el singular en Lc 6,17; 9,12.16, y el plural en Lc 7,24; 9,11; 11,14. Pero estos pasajes suman un número muy reducido si los comparamos con la infinidad de textos en los que el propio Lucas introduce esa palabra por su cuenta, y tanto en singular como en plural.

A menudo, el término se refiere a la «muchedumbre» que, en ese momento, está presente (cf. Lc 5,19; 6,19; 7,9.11; 8,19.40.42.45; 9,12.16; 11,27; 12,13; 13,14.17 [sólo aquí hay un contraste entre «la gente» y el protagonista]; 18,36; 19,3.39; 22,47). A veces, *ochlos* va acompañado de un genitivo explicativo (por ejemplo, «una muchedumbre de discípulos», «un gentío de la ciudad», etc.; cf. Lc 5,29; 6,17; 7,12). Pero en muchas ocasiones, el término, esté en singular o en plural, designa sencillamente la multitud anónima que es testigo del ministerio de Juan o del de Jesús (Lc 3,7.10; 4,42; 5,3.15; 7,24; 9,11.18; 11,14.29; 12,54; 14,25; 23,4.48 [plural]; Lc 5,1; 8,4; 9,37; 12,1; 22,6 [singular]). En este último sentido, es decir, como designación genérica, el empleo lucano de *ochlos* se adecua perfectamente al énfasis con el que el autor subraya el carácter universal y multitudinario con el que el pueblo reacciona ante el ministerio de Juan o ante la palabra de Jesús.

En el contexto inmediato de nuestro episodio, la presencia de *ochloi* (= «gentío») en el v. 7 prepara la aparición de *laos* (= «pueblo») en los vv. 15 y 18.

Que acudía a recibir su bautismo

El códice D y la versión VL, en vez de «su bautismo» —literalmente: «ser bautizados por él»— hablan de «ser bautizados en presencia de él» (en vez de *hyp' autou,* leen *enōpion autou).* Eso querría decir que Juan

no siempre bautizaba él mismo. En cualquier caso, la formulación de Lucas, en contraste con la de Mateo (Mt 3,7), habla de grandes multitudes que se acercaban a recibir el bautismo de Juan; cf. Lc 7,29: «El pueblo entero». Por otra parte, si se interpreta la expresión en su estricto sentido contextual, Lucas presenta la predicación de Juan como una actividad posterior al bautismo propiamente dicho. Pero esto puede deberse simplemente a la redacción literaria del episodio. La dinámica de todo el pasaje implica que la gente aceptaba el bautismo como resultado tangible de la eficacia de la predicación de Juan.

¡Camada de víboras!

Esta invectiva no sale más que aquí en todo el Evangelio según Lucas; pero en el de Mateo, aparte del texto paralelo a Lucas (Mt 3,7), vuelve a aparecer en otras dos ocasiones: en Mt 12,34 y 23,33; en este último texto, la expresión va asociada con «serpientes» *(opheis)*. La imagen es totalmente desconocida en el Antiguo Testamento, en los escritos de Flavio Josefo y en la literatura rabínica. Las «víboras» *(echidna)* se consideraban en la Antigüedad como reptiles tremendamente venenosos (cf. Luciano, *Alexander sive Pseudomantis,* 10); de ahí que la intencionalidad de la frase quiera transmitir el carácter repulsivo, e incluso destructor, de las personas a las que se aplica la imagen. Esta característica implica una requisitoria contra una cierta apariencia de salvación, que, en definitiva, no lleva más que a la ruina del presuntuoso.

Escapar de la ira inminente

Sólo en dos ocasiones menciona Lucas la *orgē* (= «ira», «cólera», o también «castigo»): aquí y en Lc 21,23; en ambos textos se refiere a una manifestación futura de la «cólera de Dios». Lucas echa mano de una expresión veterotestamentaria, con la que se describe el juicio de Dios que borrará definitivamente el mal. En Is 13,9; Sof 1,14-16; 2,2; Ez 7,19, la expresión va asociada con «el día del Señor». Exactamente en línea con los profetas del Antiguo Testamento, que describen la efusión de la cólera de Dios como un acontecimiento escatológico del que ni siquiera Israel podrá escapar, aunque algunos individuos concretos podrán defenderse de esa catástrofe mediante una conversión a tiempo, Juan prolonga y actualiza ese mismo mensaje profético. La literatura judía apocalíptica explotó considerablemente esta idea, llegando incluso a describir a Dios como un guerrero que, rodeado de sus escuadrones de ángeles, combate al lado de «los hijos de la luz» en el gran día del Señor (cf. 1QM 1,1-17; Hen[et] 90,18; 91,7). Como Lucas no está particularmente interesado en la «cólera de Dios», no podemos deducir de sus escritos el significado exacto de la expresión y

las evocaciones a las que da lugar. En otros textos del Nuevo Testamento, la «ira de Dios» es el castigo de la idolatría, de la desobediencia o de una falta de fe que equivale prácticamente al ateísmo, es decir, a una presunción de autosuficiencia que no necesita de Dios; cf. 1 Tes 1,10; Rom 1,18; Col 3,6; Ef 5,6.

v. 8. *Dad el fruto que corresponde al arrepentimiento*

La traducción literal sería: «producid frutos dignos de arrepentimiento», es decir, que correspondan a vuestra actitud de arrepentimiento; demostrad con vuestras acciones y vuestra conducta que en vuestro interior se ha producido una revitalización. Frente al singular *karpon* (= «fruto») de Mateo (Mt 3,8), Lucas utiliza el plural, posiblemente con referencia a los detalles concretos que va a exponer a continuación en los vv. 10-14.

No empecéis a deciros

Lucas sustituye el verbo, probablemente más primitivo, *doxēte* (= «penséis»), que se conserva en Mt 3,9, por *arxēsthe* (= «empecéis», «comencéis»). Es la primera vez que sale en los escritos de Lucas el verbo *archein* (= «comenzar»). Indudablemente, hay que darle el sentido típicamente lucano de esta palabra favorita del tercer evangelista; en la historia de salvación comienza una nueva etapa, algo radicalmente nuevo empieza a tomar cuerpo en la historia. Cf. Lc 3,23; Hch 1,22; 10,37.

Tenemos por padre a Abrahán

La bendición prometida a Abrahán en Gn 12,1-3 llegó a ser, con el tiempo, el gran timbre de gloria y el orgullo de Israel. Una expresión de esta idea aparece en Is 51,2-3, donde la bendición depositada en Abrahán y en Sara se presenta como el fundamento de la consolación de Israel y, concretamente, de Sión. La posterior literatura rabínica explotó de modos muy diversos el carácter de Israel como descendencia biológica de Abrahán, en orden a asegurar al pueblo una protección contra la cólera de Dios; esa protección se atribuía, sobre todo, a los propios méritos del gran patriarca (cf. Str.-B., 1, 116-121).

El Nuevo Testamento está lleno de resonancias de esa convicción judía de que la salvación está íntimamente vinculada a «nuestro padre Abrahán» (cf. Lc 16,24; Jn 8,33-39; Hch 7,2; Rom 4,1; cf. Gál 3,29). Cf. TestXIILev 15,4 (APOT 2, 313). Sin embargo, eso es precisamente lo que fustiga Juan: la confianza en puros privilegios de naturaleza étnica. El Bautista rechaza esas seguridades no en base a una llamada a tener fe en el Mesías, sino en la exigencia de una conducta acorde con la reforma interior de la propia vida.

Dios puede sacarle hijos a Abrahán de estas mismas piedras

Para generar «hijos de Abrahán», Dios no está condicionado por el hecho biológico de la descendencia física del patriarca, como es el caso de los judíos. Al dirigir estas palabras a su auditorio de correligionarios, Juan parte del principio de que Dios puede crear un nuevo Israel. En este razonamiento va implícita la idea de que Dios, aun si actuara así, no sería infiel a su promesa hecha a Abrahán, sino que Dios dispone de infinitos medios para convertir en realidad sus promesas al género humano. En el desarrollo de su concepción teológica, Lucas no va a presentar a Dios creando un Israel *nuevo,* es decir, un sustitutivo del antiguo pueblo de Dios, sino reconstituyendo el viejo Israel y ampliando el radio de las promesas hechas a los patriarcas de antaño —a «los padres»— hasta abarcar también a los paganos. Para un precedente veterotestamentario de la reconstitución de Israel, cf. Éx 32,25-34.

Ciertos comentaristas piensan que pudiera haber un juego de palabras en esta afirmación de Juan; si el Bautista hubiera pronunciado esta requisitoria en arameo, *benayyā*ʾ (= «hijos»), podría estar provocado por *ʾabnayyā*ʾ (= «piedras»); cf. J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 52; M. Black: AAGA[3], 145). Pudiera ser. Pero, en cualquier caso, el texto proveniente de «Q» emplea la palabra *tekna* y no *huious,* y en la versión griega (LXX) de Dn 6,25, *tekna* traduce el término arameo *benêhôn.*

v. 9. *El hacha está ya tocando la base de los árboles*

La imagen del hacha que está esperando la orden de empezar a talar los árboles no es del todo clara; lo más probable es que tenga un sentido de advertencia escatológica. Tal vez sea una alusión a Is 10,33-34: «Mirad, el Señor de los ejércitos desgajará el ramaje con el hacha, derribará los troncos corpulentos, abatirá los ramos altos; cortará con el hierro la espesura del bosque, y el Líbano caerá con su esplendor». Esta imagen, en la que se presenta a Dios como el leñador que va desmochando una a una las prepotentes ramas de Asiria, se refiere indudablemente a la actuación histórica de Dios para liberar a Israel, pero aquí queda transpuesta a un horizonte escatológico. Sin embargo, no se puede afirmar con toda seguridad que se trate de una alusión precisamente a ese texto de Isaías, ya que el término griego que emplea la fuente «Q» para designar el «hacha» es *axinē,* mientras que el texto hebreo de Isaías emplea el término *barzel* (= «hierro»), y los LXX lo traducen por *machaira* (= «espada»); las traducciones modernas se inclinan, en general, por «hacha». En todo caso, la presencia del «hacha» parece ser

una figura de la discriminación entre el árbol cuajado de fruto y el árbol seco; véase, en este contexto, la imagen del «bieldo» en el v. 17.

Todo árbol que no dé buen fruto

La frase tiene una indiscutible relación con la parábola de la higuera estéril (Lc 13,6-9).

Echado al fuego

No es ésta la única mención del fuego en el pasaje que comentamos. Más adelante, en los vv. 16-17, la predicación de Juan mencionará un bautismo «con fuego» y, ulteriormente, «una hoguera que no se apaga». Por medio de estas referencias, la figura del Bautista adquiere la tonalidad de un reformador «fogoso» y se completan los detalles descriptivos de su misión como enviado «con el espíritu y poder de Elías» (Lc 1,17). En este v. 9, el «fuego» no parece tener una connotación especial, sino que se concibe simplemente como un elemento descriptivo de los que normalmente se hace con los árboles secos; en cambio, en el v. 17, el significado del «fuego» es claramente distinto y posee unas connotaciones contextuales bien precisas.

v. 10. *La gente*

Véase la precedente «nota» exegética al v. 7 de este mismo pasaje.

¿Qué tenemos que hacer?

La pregunta adquiere, en esta subdivisión, características de «estribillo» (cf. vv. 12 y 14). Es una frase típica de los escritos lucanos, como «pregunta retórica»; cf. Lc 10,25 (en contraste con Mc 12,28; Mt 22,36); 18,18; Hch 2,37; 16,30; 22,10. El significado es claro; expresa los sinceros deseos de la multitud de entrar en el camino de salvación.

v. 11. *El que tenga dos túnicas*

Es el primer consejo práctico de Juan, que ejemplifica de una manera concreta la clase de reforma exigida por la *metanoia* (= «arrepentimiento», «conversión»), como núcleo de la predicación del Bautista. La reforma de vida no consiste en sacrificios expiatorios por el pecado o en una serie de prácticas ascéticas, como vestirse un sayal o sentarse en polvo y ceniza o incluso huir a la soledad del desierto, a ejemplo del propio predicador. Lucas omite la descripción del ascetismo riguroso practicado por Juan (cf. Mc 1,6), probablemente para cargar el acento en la dimensión ética de la reforma y en la preocupación por el prójimo. Incluso lo más imprescindible para cubrir las necesidades prima-

rias de la existencia, como el vestido —la «túnica»— y el alimento, tiene que compartirse con los más desafortunados de la sociedad. Esta clase de predicación cuadra perfectamente con las exigencias globales que se establecen en todo el Evangelio según Lucas con respecto al uso y disfrute de los bienes materiales (cf. tomo I, pp. 416ss).

v. 12. *Recaudadores de tributos*

En este contexto, la designación se aplica a los judíos que tenían la responsabilidad de exigir el pago de los diversos gravámenes que Roma había impuesto sobre las diferentes regiones de Palestina. Estos *telōnai* volverán a aparecer en la narración lucana en Lc 5,27.29-30; 7,29.34; 15,1; 18,10.13; cf. Lc 19,2. En cuanto a la traducción de este término, ni «publicano» ni «recaudador» expresan con exactitud el significado de la palabra griega. Como designación técnica, *telōnēs* se refiere al encargado de exigir el pago de los impuestos indirectos, como aranceles, precios al consumo, comisiones, aduanas, etc.; es decir, una persona encargada de la «exacción» de tributos *.

La recaudación de impuestos en las provincias romanas, o sometidas a la dominación del Imperio, habían dependido, en épocas anteriores, de la *societas publicanorum,* un grupo de personas adineradas pertenecientes a la «clase ecuestre», que normalmente se aprovechaban de los recursos de las respectivas provincias, llevándolas incluso a la ruina económica. Pero C. Julio César les desposeyó de esa situación privilegiada (cf. Apiano, *Bella civilia,* 5, 4, 19; C. J. César, *Bellum civile,* 3, 3, 31, n. 103). El sistema de recaudación de impuestos parece que se instauró en Palestina desde los tiempos de la conquista del territorio por Pompeyo (año 63 a. C.); pero en el año 47 a. C., César modificó el procedimiento y redujo considerablemente las tasas, aparte de declarar los años sabáticos totalmente exentos de tributación. En el año 44 a. C., el propio César abolió el sistema tributario en Palestina, de modo que el oficio de recaudador desapareció por completo. Más adelante, en las regiones sujetas a un gobernador o a un procurador —entre ellas, Judea, Samaría e Idumea— los impuestos directos, es decir, los que afectaban a la renta y al patrimonio, se pagaban a los «recaudadores» (en griego: *demosiōnes* [término jamás usado en el Nuevo Testamento], y en hebreo: *gabbāʾîm),* personas que, en el ejercicio de su cargo, dependían directamente de las fuerzas romanas de ocupación.

* En español es preciso utilizar la palabra «recaudador», aunque resulta inexacta, por carecer de otra más apropiada [N. del T.].

Para el oficio de exigir el pago de los otros impuestos, como aranceles, precios al consumo, comisiones, aduanas, etc., se organizaba una subasta, y el cargo se concedía al mejor postor, que se convertía automáticamente en «exactor jefe» (*architelōnēs:* Lc 19,2), y tenía sus propios agentes (en griego: *telōnai;* en hebreo: *môkesîn)* colocados, por lo general, en oficinas locales (*telōnia:* cf. Lc 5,27), por ejemplo, en Cafarnaún. Pero, en Galilea, tanto los «recaudadores» de impuestos como los encargados de la «exacción» de tributos estaban más libres del control romano, porque Herodes Antipas era el que llevaba prácticamente la administración de su tetrarquía. Los encargados de la recaudación tributaria, tanto directa como indirecta, eran frecuentemente los propios judíos, auténticos funcionarios del régimen, en directa dependencia de los ocupantes, y, en el caso de la exacción de impuestos indirectos, actuaban como verdaderos «colonos» de Roma. Como el «recaudador jefe» (*architelōnēs)* tenía que pagar por anticipado al invasor la cantidad estipulada, eso llevaba a una situación en la que cada uno de ellos procuraba resarcirse no sólo de la cantidad ya depositada, sino también de los gastos que le causaba el desempeño de su función, más los intereses de sus gestiones. Todo eso hacía que el sistema de recaudación de tributos fuera uno de los más expuestos a toda clase de abusos y a la más notoria falta de escrúpulos. En algunas inscripciones griegas y arameas, que traen diversas listas de precios, pueden verse los esfuerzos de determinados gobernantes por erradicar o, al menos, poner freno a esa situación. Cf. J. R. Donahue, *Tax Collectors and Sinners: An Attempt at Identification:* CBQ 33 (1971) 39-61; O. Michel: TDNT 8, 88-105. Véase también la «nota» exegética a Lc 5,30.

Maestro

En la pregunta se le da a Juan el título honorífico de «maestro», que es como se llamará frecuentemente a Jesús a lo largo de toda la narración evangélica (Lc 7,40; 9,38; 10,25; 11,45; 12,13; 18,18; 19,39; 20,21.28.39; 21,7). Únicamente el cuarto Evangelio identifica el título de «maestro» (*didaskalos)* con el título judío de *rabbi* (Jn 1,38) o *rabbounei* (Jn 20,16); para la problemática planteada por esa equivalencia, véase el comentario de R. E. Brown, *El Evangelio según Juan* I (Ed. Cristiandad, Madrid 1979) 256.

v. 13. *No exijáis más de lo autorizado*

El consejo de Juan a los judíos que dependen de la autoridad romana en el ejercicio de su profesión es taxativo: que cobren exactamente los tributos establecidos y sus legítimas comisiones personales, sin caer en

la tentación de la avaricia o de la extorsión. De estas palabras del Bautista se puede deducir, con bastante probabilidad, que la profesión de exactor de impuestos era generalmente considerada como una actividad más bien infamante y poco escrupulosa. Cf. Lc 19,8.

v. 14. *Soldados*

No se refiere a miembros de las tropas romanas de ocupación, porque en aquella época no había ninguna legión romana con base en Palestina, ni tropas auxiliares provenientes de otras provincias del Imperio. Se trata indudablemente de judíos enrolados al servicio de Herodes Antipas, quien, según el testimonio del historiador Flavio Josefo *(Ant.* XVIII, 5, 1, n. 113), tenía sus propias tropas. Los judíos residentes en Palestina estaban exentos del servicio militar en el ejército romano desde los tiempos de C. Julio César (cf. Flavio Josefo, *Ant.* XIV, 10, 6, n. 204); sin embargo, no faltaban judíos que se enrolaban como «mercenarios». Bien pudiera ser que, entre esos «soldados» *(strateuomenoi)* de que habla el texto hubiera algunos «mercenarios».

No hagáis violencia ni coaccionéis a nadie por dinero

Parece que la posición de que gozaban los soldados en la Palestina de aquellos tiempos les facilitaba el uso de la intimidación para sacar dinero a la gente. Juan les aconseja que no actúen como «sicofantes» —en el primitivo sentido griego de «mostrar los higos» o demostrar que una higuera tenía fruto moviendo las ramas—, término usado en la época clásica de la antigua Grecia para referirse a los contrabandistas de higos con base en Atenas o a los ladrones de higos que esquilmaban las higueras sagradas. De ahí pasó a aplicarse a la intimidación y a la extorsión. Cf. E. Nestle: ZNW 4 (1903) 271-272.

La exhortación de Juan se puede comparar con las amonestaciones de Flavio Josefo a sus compañeros de armas cuando les invita a evitar las contiendas personales y a no ensuciarse las manos con el robo, sino a acampar tranquilamente en la llanura y a conformarse con la ración que se les atribuya *(Vit.* XL, n. 244; *Bell.* II, 20, 7, n. 581).

Conformaos con vuestra paga

O también: «conformaos con vuestra ración (de provisiones)». La palabra griega *opsōnion* indicaba, originariamente, la ración de rancho que se proporcionaba a cada soldado; pero, con el tiempo, llegó a aplicarse al dinero para comprar esa ración, y de ahí, ulteriormente, a la paga o «soldada». Cf. C. C. Caragounis: NovT 16 (1974) 35-57.

v. 15. *El pueblo estaba en vilo*

En el pueblo se mezcla la curiosidad con la expectación. La primera parte de este versículo recoge la reacción de la gente ante el estilo de la predicación de Juan; pero la segunda parte introduce el tema de la tercera subdivisión, es decir, la predicación mesiánica del Bautista. El interés del pueblo por esta temática difícilmente se puede atribuir a las recomendaciones precedentes, de carácter más bien ético; lo más probable es que ese interés y esa curiosidad vinieran provocados por la predicación escatológica del profeta, es decir, por las tonalidades dominantes en la primera subdivisión (vv. 7-9).

El Mesías

El comentario del propio Lucas supone que había judíos residentes en Palestina que esperaban la llegada inminente de un «ungido», un Mesías, enviado por Dios para llevar a cabo la restauración de Israel y manifestar el triunfo del poder y de la soberanía de Dios (cf. tomo I, pp. 331ss). Por lo menos desde principios del s. II a. C. había ido cristalizando en el judaísmo palestinense una expectativa de este tipo. Sus orígenes hay que buscarlos en el desarrollo que experimentaron en Israel las tradiciones vinculadas a David, especialmente como las presenta la obra deuteronomista. En esta redacción, David aparece como un apasionado servidor de Dios, «preferido» por el Señor para gobernar a su pueblo en sustitución de Saúl (cf. 2 Sm 6,21) y colmado de favores no precisamente en provecho propio, sino en cuanto rey del pueblo y, por tanto, para bien de todo Israel. El oráculo del profeta Natán (2 Sm 7,14-17) y las «últimas palabras de David» (2 Sm 23,1-7) ponen de manifiesto la promesa de una dinastía y se refieren a David, en cuanto personaje histórico, con el título explícito del «ungido» *(māšîaḥ)* del Dios de Jacob. En los salmos también se aplica a David ese título de «ungido» (cf. Sal 18,51; 89,39.52; 132,10.17). El profeta Jeremías, que tuvo que enfrentarse con el último vástago de la dinastía davídica antes de la invasión de Nabucodonosor, anunció a Joaquín, rey de Judá: «Así dice el Señor a Joaquín, rey de Judá: No tendrá descendiente en el trono de David» (Jr 36,30). Pero Jeremías es también el profeta que anuncia: «Mirad que llegan días —oráculo del Señor— en que haré una alianza nueva con Israel y con Judá» (Jr 31,31), y que proclama que el Señor no abandonará a su pueblo, y para Israel llegará el día en que «ya no servirán a extranjeros, servirán al Señor, su Dios, y a David, el rey que les nombraré» (Jr 30,9). Este «David» ya no se refiere al personaje histórico de antaño, sino al que habrá de ocupar el trono de Israel, elegido y constituido por el Señor. Este rey ideal será un nuevo David (cf. Jr 33,15; Ez 37,23-24).

Pero lo sorprendente es que en todas estas promesas de un futuro «David», de un rey ideal, de un vástago legítimo, no aparece nunca el título *māšîaḥ*. En todos los libros de la literatura profética no sale el título más que dos veces: una, aplicado a Ciro, rey de Persia (Is 45,1), y otra con referencia al rey, en general, o posiblemente al propio pueblo de Israel (Hab 3,13). Aunque se hagan diversas alusiones al oráculo de Natán, la fraseología que se emplea para anunciar la esperanza de una restauración del trono o del reinado de David no incluye nunca la fórmula: «la venida del (de un) Mesías». Y esa misma ausencia se puede comprobar en el período posexílico, cuando se vuelve a escribir la historia y surge de nuevo la figura de David; es interesante establecer una comparación entre 2 Sm 7,12.16 y 1 Cr 17,11.14.

La primera vez que se menciona claramente el título *māšîaḥ* con referencia a un *futuro* «ungido» de Dios, como sucesor del trono en la dinastía de David, es en Dn 9,25: «Desde que se decretó la vuelta y la reconstrucción de Jerusalén hasta el Príncipe ungido pasarán siete semanas». (Prescindimos aquí de los problemas de interpretación en cuanto al personaje preciso al que se refiere el texto; lo único que queremos notar es el contexto de futuro en el que aparece el título.) Esta presencia en el libro de Daniel, las diversas alusiones de la literatura de Qumrán a «personajes ungidos» (1QS 9,11; 1QS[a] 2,14.20; CD 20,1; 1QS[b] 2,4; 4QFlor 1,11-13; 1QpIs[a] 8-10,11-17), que dan claro testimonio de que los esenios esperaban un mesías de Israel y de Aarón y las composiciones poéticas, probablemente de origen fariseo, denominadas *Salmos de Salomón* (cf. SalSl 17,23.36; 18,6.8) revelan un indiscutible ambiente de expectación mesiánica —se esperaban incluso varios mesías— por la época inmediatamente anterior al nacimiento del cristianismo. Para más detalles, véase J. A. Fitzmyer, *La tradición sobre el Hijo de David:* «Concilium» 20 (1966) 434-448; ESBNT, 115-121. Todos estos datos indican con suficiente claridad cómo el tema veterotestamentario del futuro David «ungido» por Dios se fue desarrollando hasta desembocar en una expectativa explícita de un «Mesías» —con mayúscula— o incluso de diversos «ungidos».

Aunque la expresión de Lucas: *ho christos* (= «el ungido», «el Mesías») está inevitablemente influida por el uso que la comunidad cristiana hacía de ese título con referencia a Jesús de Nazaret, sería absurdo pensar que los judíos del tiempo de Juan Bautista —en concreto, los judíos de Palestina— no hubieran podido plantearse una pregunta como la formulada por Lucas en este pasaje. Si es correcta nuestra opinión de que Juan Bautista fue durante algún tiempo cofrade de la comunidad esenia de Qumrán, entonces esa curiosidad y esas

expectativas de «todo» el pueblo adquieren un matiz todavía más acusado en la presentación de Lucas.

v. 16. *Juan replicó*

El códice D introduce una variante textual con el deseo de justificar esta «réplica»: «conociendo sus pensamientos, dijo». Este procedimiento es típico del códice D, que tiende a suplir ciertos elementos ausentes de la narración, por considerar que hay una laguna en el desarrollo del relato que debe explicitarse.

Ante toda la gente

El empleo de *pasin* (= «a todos», «a toda la gente») es exclusivo de Lucas; ni Marcos ni Mateo introducen ese detalle (cf. Mc 1,7; Mt 3,11; cf. Lc 7,29). La indicación forma parte de la concepción característica de Lucas, que pone un fuerte acento en el universalismo de la nueva forma de salvación que ahora se ofrece a la humanidad entera.

Yo os bautizo con agua

También aquí el códice D introduce una nueva variante, la adición: «para el arrepentimiento». Obviamente, se trata de un conato de armonizar el texto de Lucas con el de Mateo (cf. Mt 3,11).

Está para llegar uno que es más fuerte que yo

El énfasis de toda la frase recae sobre el verbo inicial *erchetai*. La expresión de Lucas está tomada de Mc 1,7, pero omite la circunstancia *opisō mou* (= «detrás de mí». El texto de Mt 3,11 ha adaptado expresamente la formulación de Marcos al tema del *ho erchomenos* (= «el que viene», «el que ha de venir»), tan querido de la tradición evangélica. Lucas empleará esa fórmula más adelante, en Lc 7,19, para dejar patente que el tema no le resulta desconocido. Pero, aun prescindiendo de la adaptación de Mateo, el enfático *erchetai* que Marcos y Lucas destacan en una posición prominente es una clara alusión a Mal 3,1.23. En otras palabras: Juan niega paladinamente que él sea el Mesías y, al mismo tiempo, insiste en que su función, incluso como administrador de un bautismo, está subordinada a la misión de Jesús. Por consiguiente, Lucas toma de la tradición representada por Marcos no sólo la presentación de Jesús como *ho erchomenos,* en el sentido de «el que viene antes de que llegue el día del Señor» (cf. Mal 3,23), sino también la descripción de Jesús como *ho ischyroteros* (= «el más fuerte»), es decir, un reformador tan fogoso como *Elias redivivus.* Cf. J. A. T. Robinson, *Elijah, John and Jesus:* NTS 4 (1957-1958) 263-281.

En opinión de H. Conzelmann (*Theology,* 24), Lucas ha omitido la circunstancia *opisō mou* (= «detrás de mí») que se encuentra en Marcos, porque eso supondría que Juan, como precursor de Jesús, pertenece también al mismo período de la historia de salvación, es decir, al «tiempo de Jesús». Pero parece más convincente la explicación propuesta por W. Wink (*John the Baptist,* 55). La omisión, según Wink, refleja la perplejidad que debió de haber experimentado Lucas ante esa circunstancia, que podría dar pie a la idea de que Jesús era discípulo de Juan, ya que la expresión aparece frecuentemente como término técnico para designar la condición de discípulo (cf. Lc 9,23; 14,24; 21, 8). En el libro de los Hechos (Hch 10,37; 13,25; 19,4), Lucas dice abiertamente que Jesús viene «después» de Juan, en sentido cronológico.

Y yo no merezco desatarle ni siquiera la correa de sus sandalias

También esta expresión está tomada de Mc 1,7. Un estrecho paralelismo con esta frase puede verse en Jn 1,27, especialmente en el texto de los papiros P^{66} y P^{75}, pero se trata probablemente de una armonización. Por el contrario, Mt 3,11 dice: «Yo no merezco ni siquiera llevarle las sandalias». Desatar la correa de las sandalias era tarea de esclavos; los representantes de la tradición rabínica posterior prohibían al discípulo que ejercitara ese menester con su maestro (cf. Str.-B., 1, 121). La imagen utilizada por Juan da mayor relieve a su condición de esclavo con respecto a Jesús, que es «el más fuerte».

Él os bautizará con Espíritu Santo y fuego

Aunque unos cuantos manuscritos minúsculos y algunos escritores patrísticos, como Clemente de Alejandría, Tertuliano y Agustín, omiten el adjetivo *hagiō* (= «santo»), la evidencia textual es demasiado débil para admitir esta variante como texto original de Lucas, a pesar de las observaciones de J. M. Creed (*The Gospel according to St. Luke,* 53).

El verdadero problema de esta frase reside en el carácter doble del bautismo que se atribuye a Jesús: «con Espíritu Santo y fuego». En consonancia con Mt 3,11, Lucas escribe: «y (con) fuego», con lo que ambos evangelistas difieren de la redacción de Marcos, que se limita a la mención del «Espíritu Santo». Pero esta adición lucana: «y (con) fuego», contrasta notoriamente con las ulteriores formulaciones del propio Lucas en Hch 1,5; 11,16, donde no se menciona el «fuego». Sin embargo, no tenemos datos suficientes para postular que Lucas haya introducido esa precisión «a modo de comentario cristiano» al texto de Marcos, a la luz del acontecimiento de Pentecostés (Hch 2,3.19; véase E. E. Ellis, *The Gospel of Luke,* 90). Esta explicación no justifica la

presencia del «fuego» en Mt 3,11, que, al parecer, desconoce la tradición relacionada con el suceso de Pentecostés. Habrá que concluir, por tanto, que Mateo y Lucas coinciden en su dependencia de otra fuente —en el «comentario» general la hemos identificado con «Q»—, que han preferido, en este caso concreto, a la formulación de Marcos.

En opinión de R. Bultmann (HST, 246), la fuente «Q» habría conservado la forma primitiva de las palabras de Juan, que se referían únicamente a «un bautismo con fuego»; la referencia al «Espíritu Santo» sería una adición posterior. A Bultmann le resulta verdaderamente difícil imaginarse que se pudiera hablar del futuro Mesías como portador del Espíritu. Pero, en realidad, habría sido perfectamente posible que el Bautista hablara en estos términos, ya que en Is 11,1-3 queda suficientemente expresada la relación entre el Mesías y el Espíritu. Por consiguiente, el verdadero problema está en determinar qué significan esos dos aspectos —«con Espíritu Santo y fuego»— en oposición al «bautismo con agua» predicado por Juan.

La bina ha recibido las más diversas interpretaciones a lo largo de la historia de la exégesis. Vamos a reseñar algunas más significativas:

1) El bautismo de Jesús va a *conferir el fuego del Espíritu Santo*; es decir, la efusión del Espíritu del Señor será como una llama que llenará de gracia el corazón de todos los hombres. Obviamente, se trata de una interpretación influida por el fenómeno de Pentecostés en Hch 2. Así lo interpretan Juan Crisóstomo (*Hom. in Matt.*, 11, 4: PG 7, 154); M.-J. Lagrange, *Évangile selon Matthieu* (París [4]1927) 53. No cabe duda que esa interpretación se basa en la tradición cristiana y, por consiguiente, resulta anacrónica en labios de Juan Bautista.

2) El bautismo de Jesús va a conferir el Espíritu a los que entren por el camino del arrepentimiento, pero derramará el fuego de la condena sobre los que no acepten la conversión. La base de esta alternativa es evidentemente el v. 17. Así lo interpretan Orígenes (*Hom. in Luc.*, 24; GCS 35, 158); F. Lang: TDNT 6, 943; R. E. Brown, *New Testament Essays*, 136. El caso es que esta interpretación parece suponer dos clases de bautismo para dos grupos diferentes. En realidad, se pierde de vista la unidad de destinatario: *hymas* (= «a vosotros»).

3) El bautismo de Jesús con Espíritu Santo y fuego será un bautismo de condena, ya que hay que entender ese «Espíritu Santo» como el poderoso aliento del «juicio de Dios» que, ayudado por el fuego, consumirá la paja acumulada al aventar la parva sobre la era (cf. v. 17). Así lo interpretan R. Eisler, *The Messiah Jesus and John the Baptist* (Nueva York 1931) 274-279; C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (Londres 1954) 125-126. Esta interpretación, aunque

une perfectamente las funciones del Espíritu y del fuego, da al bautismo una tonalidad excesivamente negativa, situándola en un horizonte de «juicio» o de «cólera de Dios». Si el propio bautismo de Juan, que no era más que «un bautismo con agua», tenía como finalidad producir el «arrepentimiento», sería bastante lógico pensar que un bautismo en el que interviene el Espíritu de Dios y el fuego también debería producir algún efecto más positivo.

4) El bautismo de Jesús tendrá un doble efecto, en cuanto habrá de llevar a cabo, en los que lo acepten, una purificación y una refinación. En esta línea se podrían aducir numerosos textos del Antiguo Testamento en los que el Espíritu de Dios y el fuego desempeñan la función apuntada (cf. Is 4,4-5; 32,15; 44,3; Ez 36,25-26; Mal 3,2b-3). Por otra parte, es curioso que en el *Manual de Disciplina,* procedente de la primera gruta de Qumrán, hay un texto en el que se yuxtaponen «Espíritu Santo», «agua» y «depuración (por el fuego)»; ¿sería posible ver en esa secuencia de elementos un esquema generativo de la predicación de Juan en este punto concreto? El texto de Qumrán dice así: «Entonces (cuando aparezca para siempre la verdad sobre la tierra) Dios purificará en su verdad todas las acciones del hombre y depurará (por medio del fuego) para sí el cuerpo de cada uno, a fin de eliminar todo espíritu de iniquidad de su carne y limpiarle por el espíritu de santidad de todos los actos de impiedad. Y él derramará sobre el hombre el espíritu de verdad como agua lustral» (1QS 4,20-21).

Los tres elementos: «agua», «Espíritu Santo» y «depuración (por el fuego)» aparecen como componentes de una actuación de Dios que purifica la comunidad. El Bautista separa los elementos de la secuencia y se atribuye a sí mismo la acción de purificar «con agua», mientras deja para Jesús, es decir, para «el más fuerte», el proceso de depuración «con Espíritu Santo y fuego».

Hay otro texto de Qumrán que cuadra perfectamente con toda la dinámica de este mismo pasaje. Dice que Dios da a conocer su Santo Espíritu a través de su(s) mesías: «Y les dio a conocer su Santo Espíritu a través de sus mesías» (CD 2, 12). En el contexto de todas estas indicaciones no resulta difícil imaginarse a Juan proclamando a Jesús, es decir, al Mesías, como portador del Espíritu.

Pero en todas estas consideraciones hay que tener bien presente que una cosa es lo que Juan quiso decir en el momento histórico de su predicación —estadio I de la tradición evangélica— y otra cosa son las posibles connotaciones ulteriores de esas mismas palabras, usadas por un cristiano como Lucas en el estadio III de la tradición, es decir, en la propia narración evangélica. En este último estadio es muy difícil que

Lucas haya podido prescindir de su propia concepción del Espíritu derramado por Cristo después de su resurrección y exaltación (cf. Hch 2,33), y lo mismo puede decirse a propósito de la relación entre «Espíritu Santo» y «fuego» (cf. Hch 2,3). Naturalmente hay que pensar que el Espíritu derramado el día de Pentecostés será el que lleve a su plenitud ese proceso de purificación y depuración al que aluden las palabras de Juan Bautista en este pasaje del Evangelio según Lucas.

v. 17. *Su bieldo*

El bieldo es un instrumento a modo de horquilla que consta de varios dientes y que se emplea para diversas faenas agrícolas, especialmente para aventar la parva y separar así el grano, que va cayendo en montón sobre la era, de la paja, que se lleva el viento. Cf. Is 30,24. El bieldo es aquí una imagen escatológica de la acción del «más fuerte», que, con su venida, efectuará una separación de los corazones humanos, según la respuesta de cada uno al mensaje de salvación. En este caso, el efecto de la acción es doble, mientras que en el v. 9 la acción del hacha se presenta como puramente destructiva.

Almacenar el trigo

El montón de trigo simboliza la gente que experimentará la salvación el día del juicio que está para llegar. El carácter discriminatorio queda expresado por dos infinitivos: «aventar» la parva y «almacenar» el grano en el granero.

Una hoguera que no se apaga

También podría traducirse, tal vez con un matiz más radical: «hoguera inextinguible», «que no se puede apagar». Posiblemente, la expresión tiene resonancias de Is 66,24; pero es difícil determinar con precisión el sentido exacto de la frase. Puede ser que la imagen esté tomada de los vertederos municipales, donde se quemaban los desechos y desperdicios de la ciudad, en el valle de Hinnón, situado en la zona sur de Jerusalén, fuera de las murallas *(gê Hinnōm,* de donde se deriva el término griego *geenna,* frecuentemente traducido o, más bien, trasliterado por «la *gehenna*»); cf. Jr 7,30-34.

Otra posibilidad es que la imagen quiera poner de relieve la fuerza incontenible de un pavoroso incendio que se ceba en los matorrales, sin una referencia expresa al carácter inextinguible de las llamas. En cualquier caso, se trata de un detalle complementario de las descripciones del v. 9, con sus respectivas imágenes; lo que no queda suficientemente claro es hasta qué punto se especifica aquí el «bautismo con fuego» del que se habla en el v. 16.

v. 18. *Juan predicaba al pueblo*

Lucas emplea aquí el verbo *euangeizesthai* (véase la «nota» exegética a Lc 1,19). Ciertos comentaristas, como W. Wink *(John the Baptist,* 52), piensan que se hace referencia al mensaje cristiano de salvación» y que, al describir con esta terminología la predicación de Juan, «Lucas le presenta como el primer predicador del evangelio» *(op. cit.,* 53). Pero ¿no se podría decir eso, y con mayor propiedad, precisamente de Gabriel (Lc 1,19)? De todos modos, dada la actitud de Lucas con respecto al término *euangelion* (cf. tomo I, p. 288), me parece francamente difícil interpretar aquí el verbo *euangelizesthai* en el sentido de «anunciar la buena noticia». El versículo, en su totalidad, no es más que un comentario sintético del evangelista, que presenta a Juan simplemente como un predicador; de hecho, como otros tantos que encontraremos a lo largo de la narración de Lucas.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 3,7-18

Complemento de la ya indicada
anteriormente, a propósito de Lc 3,1-6

Benoit, P., *Qumran and the New Testament,* en *Paul and Qumran: Studies in New Testament Exegesis* (ed. por J. Murphy/O'Connor; Londres 1968) 1-30.

Best, E., *Spirit-Baptism:* NovT 4 (1960) 236-243.

Brown, R. E., *Three Quotations from John the Baptist in the Gospel of John:* CBQ 22 (1960) 292-298.

Brown, S., *«Water-Baptism» and «Spirit-Baptism» in Luke-Acts:* ATR 59 (1977) 135-151.

Dunn, J. D. G., *Spirit-and-Fire Baptism:* NovT 14 (1972) 81-92.

Glasson, T. F., *Water, Wind and Fire (Luke iii 16) and Orphic Initiation:* NTS 3 (1956-1957) 69-71.

Grobel, K., *«He That Cometh After Me»:* JBL 60 (1941) 397-401.

Manson, T. W., *John the Baptist:* BJRL 36 (1953-1954) 395-412.

Robinson, J. A. T., *Elijah, John and Jesus: An Essay in Detection:* NTS 4 (1957-1958) 263-281; reeditado en *Twelve New Testament Studies* (Londres 1962) 28-52.

Sahlin, H., *Die Früchte der Umkehr: Die etische Verkündigung Johannes des Täufers nach Lk 3:10-14:* ST 1 (1948) 54-68.

Schwarz, G., *«To de achyron katakausei»:* ZNW 72 (1981) 264-271.

Trilling, W., *Le message de Jean-Baptiste, Lc 3,10-18:* AsSeign 2/7 (1969) 65-74.

11. *PRISION DE JUAN*
(3,19-20)

19 El tetrarca Herodes, a quien Juan reprendía por el asunto de Herodías, la mujer de su hermano, y por sus demás crímenes, 20 añadió a todos ésos el de encerrar a Juan en la cárcel.

COMENTARIO GENERAL

El Evangelio según Lucas es el único que introduce en este momento la noticia de la prisión de Juan, incluso antes del bautismo de Jesús. En el episodio siguiente, donde se especifican las circunstancias de ese bautismo, ni siquiera se hace mención de Juan. Por tanto, el encarcelamiento del Bautista no sólo pone fin a su ministerio, sino que tiene la función de hacerle desaparecer de la escena antes de la manifestación de Jesús. Esta separación entre ambos protagonistas quedará reflejada más adelante, tanto en la narración evangélica de Lucas (Lc 16,16) como en el libro de los Hechos (Hch 13,25). Pero Lucas no menciona aquí la muerte de Juan, porque en el curso del relato evangélico va a introducir una tradición bien conocida sobre el Bautista (cf. Lc 7,18-30).

La noticia del encarcelamiento de Juan está inspirada en el relato de Marcos (Mc 1,14), que cuenta la prisión del Bautista antes de que Jesús empiece su ministerio propiamente dicho; también se puede pensar como fuente de inspiración de Lucas el relato de Mc 6,17-18, que explica las razones por las que Juan fue a parar a la cárcel. Estos dos versículos de Lucas (Lc 3,19-20) constituyen la primera de las transposiciones que Lucas ha operado en el material evangélico representado por la tradición de Marcos (cf. tomo I, p. 129).

Desde una perspectiva crítica de historia de las formas se pueden catalogar estos versículos como una «narración sobre Juan» en la que únicamente se han conservado los detalles fundamentales del acontecimiento, en contraste con el episodio mucho más detallado de Mc 6,17-29. De hecho, si no tuviéramos más que la narración de Lucas sobre el encarcelamiento de Juan, nos resultaría

difícil hacernos una idea exacta del contenido real de estos versículos. Si podemos entenderlos es porque conocemos la narración pormenorizada del suceso en los otros dos sinópticos. Probablemente nunca llegaremos a saber las razones que movieron a Lucas a omitir todos esos detalles narrativos.

No cabe duda que tiene razón H. Conzelmann (*Theology,* 21) al considerar estos versículos como el punto divisorio entre la actividad de Juan y el ministerio de Jesús. Desde luego, no se puede negar que se trata de un recurso de composición literaria; pero que realmente sean tan importantes como quisiera Conzelmann para establecer una distinción entre Juan y Jesús, en base a la diversa localización geográfica, eso ya es otra cuestión. W. Wink (*John the Baptist,* 50-51) considera la desaparición geográfica de Juan Bautista como un recurso para poner de relieve «la discontinuidad entre el trabajo preparatorio de Juan y el ministerio de Jesús, ya que, aparentemente, ambas actividades se realizan en la época del cumplimiento». Se podría discutir que haya una verdadera «discontinuidad». Lo que sí es cierto es que estos versículos afirman la independencia de la actividad de Juan con respecto al ministerio de Jesús; pero, al mismo tiempo, explican en qué sentido la predicación del Bautista, que se acaba aquí, ha sido la inauguración del «tiempo de Jesús». Por otra parte, también indican, hasta cierto punto, por qué el curso de la narración evangélica no presenta a Jesús precisamente como «el más fuerte», según las expectativas de Juan, es decir, como un fogoso reformador.

NOTAS EXEGETICAS

v. 19. *El tetrarca Herodes*

Como ya explicamos en el episodio introductivo (véase la «nota» exegética a Lc 3,1), se trata de Herodes Antipas.

A quien Juan reprendía

El verbo podría tener también el sentido de «acusar», «denunciar». Estas recriminaciones o denuncias públicas de la vida inmoral de Herodes, que, según Lucas, fueron la causa del encarcelamiento de Juan, difieren considerablemente de los motivos, fundamentalmente políticos,

aducidos por Flavio Josefo (*Ant.* XVIII, 5, 2, nn. 116-119), como vimos al comentar Lc 3,1-6.

Por el asunto de Herodías, la mujer de su hermano

Lucas no da el nombre de ese hermano de Herodes. En algunos códices unciales —C, A, K, W, etc.— y en las versiones siro-palestinenses, sahídica y bohaírica se ha añadido expresamente el nombre de «Filipo» (¿Felipe?). Pero eso es un intento de armonización textual realizado por algunos copistas que conocían las redacciones de Marcos y de Mateo, donde aparece ese nombre (Mc 6,17; Mt 14,3). Los códices griegos más representativos ponen ese nombre en Mc 6,17, pero el códice D y algunas versiones latinas lo omiten aquí también, y no sólo en ese texto de Marcos, sino también en el Evangelio según Mateo (Mt 14,3). Probablemente hay que pensar, una vez más, en un afán de armonización por parte de los copistas.

El hecho de que la redacción de Lucas omita el nombre del hermano de Herodes elimina un problema planteado por la propia narración. Según Flavio Josefo (*Ant.* XVIII, 5, 1, nn. 109-110), Herodías estaba casada con un cierto *Herodes,* hermanastro de Herodes Antipas. Este último se había divorciado de su primera mujer, la hija del rey de los nabateos, Aretas IV, para casarse con Herodías, después de haber debilitado considerablemente la unión matrimonial de Herodías con su hermanastro. Filipo, el tetrarca (cf. Lc 3,1), estaba casado con Salomé, hija de Herodías. El gráfico que presentamos a continuación ayudará a entender las relaciones familiares de Herodes Antipas.

De entre las diez mujeres que tuvo Herodes el Grande, seguimos la línea de las cuatro siguientes:

Cleopatra de Jerusalén de la que nació Filipo, el tetrarca (casado con Salomé)	Mariamme II de la que nació Herodes (casado con Herodías)
Mariamme I de la que nació Aristóbulo IV, padre de Herodías, madre de Salomé	Maltace de la que nació Herodes Antipas (casado con la hija de Aretas IV, de la que se divorció, para vivir con Herodías)

Algunos comentaristas han tratado de resolver el problema afirmando que el verdadero nombre de Herodes, hermanastro de Herodes An-

tipas y casado con Herodías, era «Herodes Filipo»; pero fuera de los testimonios de Mateo y de Marcos no hay ninguna constancia histórica de ese nombre.

En cualquier caso, la negativa de Lucas a seguir el texto de Marcos, que trae el nombre de «Filipo», es digna de tenerse en cuenta. Tal vez se trate de una deliberada corrección de un error que Lucas encontró en su fuente («Mc»); pero también pudiera ser una indicación de que él estaba mucho mejor informado sobre las relaciones de la familia de Herodes (cf. Lc 8,3; Hch 13,1).

Juan se habría visto obligado a recriminar a Herodes por su comportamiento, en base a la prohibición de Lv 18,16: «No tendrás relaciones con la mujer de tu hermano. Es carne de tu hermano». Cf. Lv 20,21.

Y por sus demás crímenes

La traducción literal —«y por todos los crímenes que Herodes había cometido»— revela una frase de relativo en la que el pronombre, aunque es el complemento directo de *epoiēsen* (= «hizo», «cometió» = «había cometido»), está en genitivo, por atracción de su antecedente: *pantōn ponērōn* (= «todos los crímenes»). Cf. BDF, n. 294.5.

v. 20. *Añadió a todos ésos*

Literalmente: «añadió incluso esto a todos (los demás)». La frase siguiente es la explicación de *touto* (= «esto»). La mayoría de los manuscritos introducen la frase explicativa con la conjunción *kai,* pero los más representativos la omiten.

El de encerrar a Juan en la cárcel

Literalmente: «encerró a Juan en la cárcel». Flavio Josefo (*Ant.* XVIII, 5, 2, n. 119) cuenta que Herodes mandó trasladar a Juan, cargado de cadenas, a la fortaleza de Maqueronte. Construida originariamente por Alejandro Janneo en un abrupto acantilado de la costa oriental del Mar Muerto, entre Wadi Zerqa Maʿin y Wadi el Mojib, la fortaleza fue magníficamente restaurada por Herodes el Grande. Sus ruinas todavía perduran hasta el día de hoy. Véanse, para ulteriores detalles, las obras de C. Kopp, *The Holy Places of the Gospels,* 141-142, y de J. Finegan, *The Archeology of the New Testament,* n. 14. Pero Lucas, en su narración evangélica, no nos da el más mínimo detalle que permita localizar la prisión donde fue encerrado el Bautista. Cf. Lc 7,18; 9,7-9.

12. *BAUTISMO DE JESUS* (3,21-22)

[21] Y después que todo el pueblo había recibido el bautismo, y Jesús también había sido bautizado, mientras estaba orando se abrió el cielo, [22] y el Espíritu Santo bajó sobre él en figura corporal como una paloma. Y se oyó una voz del cielo: «Tú eres mi Hijo querido, *mi predilecto*» (Is 42,1).

COMENTARIO GENERAL

Después de los dos versículos sobre el encarcelamiento de Juan (Lc 3,19-20), transpuestos por Lucas al comienzo de su narración evangélica propiamente dicha, el relato continúa con un episodio que sigue perfectamente el orden de la narración de Marcos: el bautismo de Jesús (Lc 3,21-22).

En el texto griego de Lucas, estos dos versículos forman una sola frase gramatical. El episodio está inspirado en el relato de Marcos (Mc 1,9-11), pero Lucas lo ha reformulado en su propio lenguaje y ha omitido algunos detalles del texto de Marcos, aunque ha añadido dos elementos característicos de su propia concepción teológica. Es altamente improbable que Lucas haya abandonado aquí la redacción de Marcos y la haya sustituido por una formulación de este episodio en la fuente «Q»; las coincidencias menores entre Lucas y Mateo, en oposición al texto de Marcos, no son tan decisivas como para postular una fuente distinta de «Mc», a pesar de la postura de H. Schürmann *(Das Lukasevangelium,* 197 y 218-219).

Las modificaciones redaccionales de Lucas con respecto a su fuente (= «Mc») se pueden reducir fácilmente a los cinco puntos siguientes:

1) Lucas omite la indicación de que Jesús vino desde Nazaret de Galilea y fue bautizado en el Jordán (cf. Mc 1,9). Dado el contexto de la narración de Lucas, en la que el encarcelamiento de Juan queda reducido a una indicación escueta y además transpuesta al comienzo del relato, carecería de sentido mencionar la llegada

de Jesús al Jordán, procedente de Galilea, precisamente después de que Juan ha sido encerrado en prisión. Lucas se contenta con insinuar que Jesús se encuentra en aquella multitud de gente que va a recibir el bautismo de manos de Juan (Lc 3,7). H. Conzelmann (*Theology,* 20) interpreta esa omisión de los detalles geográficos de Marcos como una deliberada modificación de Lucas que quiere separar a Jesús de los lugares propios del Bautista. Pero eso es exagerar las cosas, ya que, por más que Lucas no relacione a Jesús con el Jordán, los dos protagonistas tienen un punto de coincidencia: el desierto (Lc 3,2; 4,1; cf. W. Wink, *John the Baptist,* 49). Naturalmente, Lucas conoce, por la tradición evangélica anterior a él, la historia del bautismo de Jesús, y se siente obligado a conservar esa tradición, aunque adaptándola a la finalidad de su propio relato.

2) Lucas omite el dato de que Jesús fue bautizado «por Juan» (cf. Mc 1,9). Y es natural que sea así, en la dinámica de la narración lucana, ya que en el episodio inmediatamente anterior Juan ha desaparecido de la escena, encerrado en la cárcel.

3) Lucas presenta a Jesús «en oración», «orando». Se trata de uno de los rasgos característicos de la concepción lucana, añadidos aquí al texto del bautismo.

4) En la descripción de Lucas, el cielo «se abre» *(anoigesthai),* mientras que en Marcos «se rasga» *(schizesthai);* cf. Mc 1,10. El vocabulario de Lucas coincide con el de Mateo (Mt 3,16); sólo difieren en la forma verbal: *aneōchthēnai* (infinitivo aoristo pasivo) en Lucas, y *ēneōchthēsan* (indicativo aoristo pasivo) en Mateo. Pero esa coincidencia es puramente fortuita, ya que lo único que han hecho ambos evangelistas ha sido sustituir la expresión de Marcos por un verbo frecuente en el Antiguo Testamento (cf. Is 64,1 [LXX: 63,19]; Ez 1,1; cf. Gn 7,11; Mal 3,10; Is 24,18; cf. 3 Mac 6,18).

5) Al describir al Espíritu que baja sobre Jesús como una paloma, Lucas añade *somatikō eidei* (= «en forma corporal»); pero éste es otro de los rasgos característicos de Lucas.

Desde el punto de vista de historia de las formas, este episodio es un «relato sobre Jesús». R. Bultmann (HST, 247-248), aunque

no pone en duda la historicidad del acontecimiento, considera la redacción de Marcos como «leyenda de fe», debido a la componente esencialmente maravillosa y por su intencionalidad edificante. Con toda razón, rechaza los intentos de aprovechar esta escena para enfrascarse en un psicoanálisis de Jesús o de considerar este episodio como un relato de «vocación», según los moldes veterotestamentarios, por ejemplo, Is 6,1-13; Jr 1,5-19; Ez 1-2. Siempre según Bultmann, el relato no da la más mínima indicación sobre una experiencia interna de Jesús, ni sobre una misión que le venga confiada, ni sobre una respuesta del protagonista. (Como señalaremos más adelante, la redacción lucana del pasaje matiza ligeramente esa interpretación.) Por consiguiente, Bultmann reconoce —y con razón— que la finalidad esencial del episodio consiste en poner de manifiesto la «consagración de Jesús»; en otras palabras, el cielo ratifica la identidad de Jesús, presentándola como válida.

Pero hay un punto en el que no se le puede dar la razón a Bultmann; concretamente, cuando califica la escena del bautismo como «consagración mesiánica de Jesús» (HST, 248). Ni la bajada del Espíritu sobre Jesús, ni su reconocimiento como «Hijo», ni la implicación de su carácter de Siervo del Señor tienen connotaciones de una función mesiánica. Sencillamente, carecemos de datos que puedan demostrar que los títulos de «Hijo (de Dios)» o «Siervo del Señor» fueran considerados en el judaísmo precristiano como títulos *mesiánicos,* es decir, como apelativos de un futuro enviado de Dios que habría de colmar las expectativas depositadas en un «ungido» del Señor. Por tanto, hay que entender esa «consagración de Jesús» en un sentido más estricto, tal como la han presentado los propios evangelistas sinópticos.

El episodio del bautismo de Jesús no tiene la misma función en el Evangelio según Lucas que en la fuente de ese relato, es decir, en la narración evangélica de Marcos. En este último evangelio, que carece de una sección introductiva como son los relatos de la infancia, esta escena del bautismo de Jesús pretende informar a los lectores sobre la personalidad del protagonista. La declaración que viene del cielo y la bajada del Espíritu le presenta como un personaje especialmente relacionado con lo trascendente y depositario de una particular predilección divina. La presencia del Espíritu de Dios, que comporta unas connotaciones generativas y

proféticas, estará con él desde el principio y marcará decisivamente su ministerio; Jesús es Hijo de Dios y, consiguientemente, deberá actuar como el Siervo del Señor. De esta manera, en el Evangelio según Marcos, la escena del bautismo constituye la inauguración de un ministerio público ratificado por el cielo. Pero en la redacción actual del Evangelio según Lucas, el lector ya sabe, por las narraciones de la infancia, que Jesús es «Señor», «Salvador» y «Mesías» (Lc 2,11); ya ha sido proclamado «Hijo» (Lc 1,32.35), y la actuación del Espíritu Santo en la configuración de su existencia ha quedado suficientemente clara (Lc 1,35). Aunque las narraciones de la infancia se escribieron con visión retrospectiva de la narración evangélica propiamente dicha y representan el último estadio de la composición total, el sentido que transmiten, ya desde el comienzo del relato, suaviza los efectos del episodio del bautismo sobre el resto de la narración evangélica. El único elemento distintivo de la narración de Lucas es el dato de que la proclamación de la identidad de Jesús, que viene ratificada expresamente por el cielo, tiene lugar mientras él está en oración; es un dato que deja traslucir cierta experiencia interna de Jesús, pero únicamente de una manera bastante vaga e indefinida.

La redacción lucana de la escena del bautismo de Jesús resulta la menos coherente de las tres formulaciones sinópticas. En el relato de Marcos, Jesús «vio rasgarse el cielo y al Espíritu que bajaba sobre él como una paloma»; la voz del cielo se dirige a él personalmente, en segunda persona del singular: «Tú eres mi Hijo querido, mi preferido» (Mc 1,11). Se trata, por consiguiente, de una visión que tiene el propio Jesús y sólo él. Lucas es fiel a la redacción de Marcos, en cuanto que la voz del cielo va dirigida exclusivamente a Jesús; pero la «apertura» del cielo se cuenta como un acontecimiento visible, y la realidad del descenso del Espíritu Santo sobre él se pone de relieve mediante la expresión: «en figura corporal». Sin embargo, en la redacción de Mateo, la visión se transforma en una epifanía o manifestación pública; la «apertura» del cielo se cuenta igualmente como un suceso perceptible, y la voz que suena desde lo alto es una proclamación dirigida a todos los circunstantes: «Éste es mi Hijo querido, mi predilecto» (Mt 3,17). Por consiguiente, la redacción lucana del acontecimiento es de lo más peculiar, ya que deja de ser una visión exclusiva de Jesús

(como en el relato de Marcos) y no es una manifestación pública (como en la narración de Mateo). F.-L. Lentzen-Deis (*Die Taufe Jesu,* 284-286) piensa que Lucas transforma la formulación originaria (*Deute-Vision),* como aparece en Marcos, y la convierte en una *Epiphanie,* por causa de sus lectores de origen helenístico, que no habrían sido capaces de comprender la primera de esas formulaciones. Pero eso no está suficientemente claro.

En resumidas cuentas, la finalidad principal de la escena del bautismo de Jesús en la redacción de Lucas consiste en una proclamación, ratificada por el cielo, de la identidad de Jesús como «Hijo» e, indirectamente, como Siervo del Señor. La bajada del Espíritu sobre Jesús es una preparación de su ministerio público, cuyo «comienzo» queda reseñado en el contexto inmediatamente siguiente (cf. v. 23). La presencia del Espíritu, que llena a Jesús, volverá a mencionarse en Lc 4,1.14, cuando su ministerio viene sometido a prueba.

Pero hay otros dos aspectos de este episodio que conviene reseñar:

1. En primer lugar, las implicaciones del bautismo de Jesús. En el contexto de la narración de Lucas, Jesús queda asociado con «todo el pueblo», que acude en masa a recibir el bautismo de Juan (Lc 3,21; cf. Lc 3,7), es decir, a someterse a una purificación ritual «para el perdón de los pecados» (cf. Lc 3,3). ¿Por qué Lucas presenta a Jesús sometiéndose a ese rito de purificación? (Esta pregunta se plantea frecuentemente con referencia al estadio I de la tradición evangélica, es decir, con relación al Jesús histórico; pero hay que insistir una vez más en que la respuesta no puede darse más que en los términos de la presentación que los evangelistas hacen del episodio, es decir, situándonos en el estadio III de la tradición evangélica.)

Diversas y muy variadas son las respuestas que se han dado a esta cuestión:

a) Los evangelistas quisieron presentar a Jesús como una persona consciente del pecado, pero reconociendo en la llamada de Juan al arrepentimiento una ocasión para la conversión personal. Aunque esta presentación de Jesús, en su aspecto humano, pueda resultar atractiva al lector moderno, de hecho va contra todo lo

que nos dice la tradición de la comunidad primitiva sobre la conciencia de Jesús con respecto al pecado (cf. Jn 8,46; 2 Cor 5,21; Heb 4,15; 7,26; 9,14).

b) Los evangelistas quisieron presentar a Jesús aprobando, con este gesto, el ministerio de Juan y reconociéndolo como una manifestación de la voluntad salvífica de Dios con respecto al pueblo. Aunque esta respuesta puede contener una cierta dosis de verdad (cf. Lc 20,4-7), se adapta mejor a la redacción de Mateo, con su adición personal del diálogo entre Juan y Jesús (Mt 3,14-15), y no cuadra tanto con la formulación más primitiva de Marcos o con la presentación del propio Lucas.

c) Los evangelistas presentan a Jesús como una especie de discípulo de Juan, reconociendo su bautismo como señal de una incipiente asociación con la propia personalidad de Jesús y viendo en ese rito un estadio preparatorio de su propio ministerio público. Esa interpretación no encajaría perfectamente en la drástica división que introduce Conzelmann entre los ministerios de Juan y Jesús, en la narración evangélica de Lucas; pero, en realidad, ninguna de las narraciones sinópticas excluye esa interpretación —incluso Lc 3,21 podría entenderse dentro de ese horizonte— y, por otra parte, tiene el apoyo de la tradición del cuarto Evangelio (cf. Jn 1,29-50; 3,26).

d) La presentación evangélica de Jesús sometiéndose al bautismo de Juan es una anticipación simbólica de su propia pasión y del valor expiatorio que habrá de tener su sufrimiento; Jesús se asocia con «los pecadores» de los que habla Is 53,12, esos «pecadores» por los que precisamente Jesús va a derramar su sangre. Esta interpretación podría verse apoyada por la referencia a «un bautismo» con el que Jesús tiene que ser bautizado (Lc 12,50), y que es una referencia a su pasión y muerte. Pero, tal vez, eso suponga leer en este episodio mucho más de lo que permite el texto. Si en Lc 3,22 hay una alusión al Siervo del Señor, eso no quiere decir que en ella resuenen todas las posibles matizaciones de esa figura veterotestamentaria.

De todas estas respuestas, la tercera parece que es la que mejor cuadra en el contexto de la narración de Lucas.

2. El segundo aspecto que hay que reseñar en este episodio es la relación que guarda la escena del bautismo de Jesús con el sistema global de la concepción teológica de Lucas. Anteriormente hemos rechazado la interpretación de R. Bultmann, que concebía el bautismo de Jesús como su «consagración mesiánica». La razón fundamental que nos movía a rechazar esta interpretación consistía en que tanto la bajada del Espíritu sobre Jesús como los títulos que aparecen explícita o implícitamente no se deben considerar forzosamente como características mesiánicas, en el sentido estricto de la calificación. Pero la cuestión se puede enfocar desde otro punto de vista. En Hch 10,37-38, Lucas traza un resumen del ministerio público de Jesús; con una indudable referencia a la escena del bautismo, Lucas dice expresamente que «Dios le ungió (a Jesús) con Espíritu Santo y con poder» (Hch 10,38). La terminología implica una alusión a Is 61,1 (cf. Lc 4,18), y la reflexión lucana en el libro de los Hechos *interpreta* el bautismo de Jesús como una unción mesiánica. Pero todo esto hay que entenderlo en términos de la visión global de la teología de Lucas, aunque en la misma escena del bautismo, tal como aparece en la narración evangélica, no quede expuesta con toda claridad la idea de una unción mesiánica.

Finalmente, no hay que olvidar que el Evangelio según Lucas nos ofrece una nueva identificación de Jesús, encarnada también en una voz que viene del cielo; es el episodio de la transfiguración (Lc 9,28-36), en el que la voz proclama solemnemente: «Éste es mi Hijo, mi Elegido. ¡Escuchadle!» (Lc 9,35). No se puede negar que esa declaración solemne tiene un carácter de manifestación pública. Pero, igual que en el episodio del bautismo, la declaración procedente del cielo viene inmediatamente antes de un período importante en el ministerio público de Jesús, tal como lo presenta el Evangelio según Lucas. La declaración hecha en el momento del bautismo precede al ministerio de Jesús en Galilea, mientras que la declaración del capítulo 9 (Lc 9,35) precede al gran viaje de Jesús a Jerusalén, la ciudad en la que habrá de consumarse su destino. En ambas escenas, la identificación que viene del cielo subraya la relación de Jesús con su Padre, y esto sucede precisamente cuando empieza una fase importante de su ministerio público.

NOTAS EXEGETICAS

v. 21. *Todo el pueblo había recibido el bautismo*

Vuelve a hacer acto de presencia la famosa construcción narrativa de Lucas: *egeneto de* seguido de infinitivo —en realidad, los infinitivos son tres: *aneōchthēnai, katabēnai, genesthai* (= «abrirse», «bajar», «suceder»)— con el sujeto en acusativo; cf. tomo I, pp. 198ss. Así lo pone de manifiesto una traducción literal, que rezaría, más o menos, así: «Y sucedió, cuando todo el pueblo ... orando, (que) se abrió el cielo, y el Espíritu bajó... y se hizo (= se oyó) una voz del cielo».

Hay que observar que las expresiones temporales son de dos tipos: una, construida con la preposición *en,* seguida de infinitivo con artículo *(en tō baptisthēnai* = «después de que ... había recibido el bautismo»), y la otra, construida con genitivo absoluto *(Iēsou baptisthentos kai proseuchomenou* = «y Jesús también había sido bautizado, [y] mientras estaba orando»).

La expresión «todo el pueblo» es una referencia sintética al «gentío» que se menciona en Lc 3,7. Lucas pone de relieve una vez más el carácter universal de la reacción del pueblo, de la actitud de la gente; hay que notar la presencia del término *laos* (= «pueblo»; cf. Lc 7, 29). Todavía no se ha introducido la distinción entre «el pueblo» y «los jefes», es decir, las autoridades judías; pero el acento universalista del adjetivo «todo» (el pueblo) contribuye a dar un mayor relieve a esa distinción cuando aparezca en el curso del relato.

Y Jesús también había sido bautizado

Jesús queda asociado a la reacción popular provocada por el llamamiento de Juan Bautista. Esta asociación de Jesús con «todo el pueblo» pone en relación su propio ministerio con la actividad desarrollada por Juan; las dos actividades tienen lugar en el período del cumplimiento.

Lucas omite el detalle de Marcos, que especifica que Jesús fue bautizado «por Juan»; pero Jesús, al menos, participa en ese bautismo. En este punto conviene recordar que el cuarto Evangelio, en su modo peculiar de presentar la escena, omite también la mención explícita de que Jesús recibe el bautismo de manos de Juan (cf. Jn 1,31-33).

Mientras estaba orando

Sale por primera vez el tema de la «oración», que va a ser una de las constantes de la narración evangélica de Lucas. A propósito de la oración de Jesús, véanse nuestras reflexiones en el tomo I, p. 411. Lucas omite igualmente toda mención del hecho de que Jesús «sale del agua» (cf. Mc 1,10).

Se abrió el cielo

La mención del «cielo» está en singular. La redacción de Marcos es más expresiva y gráfica; habla de «rasgarse» y pone «los cielos» en plural. Sobre este punto, véase lo que ya hemos apuntado en el «comentario» general a este episodio.

v. 22. *El Espíritu Santo bajó*

Mientras que Marcos se contenta con una simple mención del «Espíritu» (Mc 1,10), Lucas añade el adjetivo *hagion* (= «Santo»). En contraste con estas dos locuciones, Mateo dice: «el Espíritu de Dios» (Mt 3,16). En lo sustancial, la fraseología de Lucas depende de la redacción de Marcos; salvo, naturalmente, en la adición: «en figura corporal».

Como una paloma

La comparación de la bajada del Espíritu Santo con «una paloma» es común a todos los evangelistas (cf. Mc 1,10; Mt 3,16; Jn 1,32); y también la recogen los evangelios apócrifos, como el *Evangelio de los Ebionitas,* 4 (cf. Epifanio, *Panarion,* 30, 13, 7; GCS 25, 350). El significado exacto de la paloma ha sido objeto de innumerables discusiones. Una exhaustiva reseña de los diversos intentos por clarificar el origen de este símbolo puede verse en la ya citada obra de F.-L. Lentzen-Deis *Die Taufe Jesu,* 170-183, y en L. E. Keck, *The Spirit and the Dove:* NTS 17 (1970-1971) 41-67. Keck aboga, con argumentos convincentes, por atribuir el origen de la narración del bautismo de Jesús a una comunidad cristiana de raigambre palestinense y de lengua aramea, contra la opinión de R. Bultmann, que propugna un origen más bien helenístico. En caso de que la razón se incline a favor de la tesis de Keck, todo intento de explicar el símbolo de la paloma en un contexto helenístico queda automáticamente excluido. Los principales argumentos que abogan por un trasfondo veterotestamentario o simplemente judío son los siguientes:

a) El Espíritu se compara a una paloma, porque «el Espíritu de Dios» se relaciona con un pájaro que revolotea sobre la superficie de las aguas, como se dice en el primer relato de la creación (cf. Gn 1,2); en este caso, la paloma sería un símbolo de la nueva creación.

b) También se ha comparado con la paloma que soltó Noé después del diluvio (cf. Gn 8,8), y así sería símbolo de un nuevo comienzo o de una nueva liberación.

c) Se ha comparado a la actuación del Señor que impulsa a su pueblo a un nuevo éxodo, como «el águila incita a su nidada» (Dt 32,11).

Pero todas estas explicaciones tienen sus dificultades. Por ejemplo, en Gn 1,2 no se habla expresamente de una «paloma», y no existe ningún comentario rabínico de Gn que apoye esa interpretación. En Gn 8,8 sí se habla expresamente de una «paloma», pero el pasaje no tiene nada que ver con el «Espíritu de Dios». En Dt 32,11, el pájaro es un «águila» y no una «paloma».

Por otra parte, la literatura rabínica posterior compara, a veces, al Espíritu con una «tórtola» (véase, por ejemplo, el TgCant 2,12; pero este targum no se puede fechar antes del año 500 d. C.). Ulteriores referencias se pueden encontrar en Str.-B., 1, 124-125; pero ninguno de los textos aducidos en esa recopilación es anterior a la era cristiana. Por eso Str.-B. llega a la siguiente conclusión: «Desde luego, no hay ningún pasaje de la primitiva literatura rabínica en el que la paloma sea considerada como símbolo del Espíritu Santo» *(op. cit.,* 125). La conclusión a la que llega Keck es semejante *(art. cit.,* 57).

Aunque no seamos capaces de explicar satisfactoriamente el origen del símbolo de la paloma, lo que sí es cierto es que los evangelistas lo han entendido como un signo de la presencia del Espíritu en Jesús. Y como en el Antiguo Testamento el «Espíritu» de Dios es normalmente una manifestación de su poder creador o de su presencia profética en el ser humano, parece razonable interpretarlo aquí en esa misma línea. En Jl 3,1-5, la efusión del Espíritu va asociada al «día del Señor». En la escena del bautismo, el Espíritu baja sobre Jesús cuando se inaugura su ministerio público; y esa efusión del Espíritu queda concretizada en el símbolo de la «paloma». La narración de Lucas conoce otra efusión del Espíritu, que se verá rodeada de otros símbolos, como «viento huracanado» y «lenguas como de fuego», el día de Pentecostés (Hch 2,2-4).

En figura corporal

El relato de Lucas es el único que añade este detalle descriptivo. No se puede pensar que tenga algo que ver con la polémica antidocetista, sino que, más bien, pretende dar la idea de verdadera presencia del Espíritu en Jesús. El detalle cuadra perfectamente con la mayor insistencia en el tema del Espíritu, que caracteriza la obra lucana con respecto a la de los demás evangelistas sinópticos. A nadie un poco familiarizado con la concepción teológica de Lucas puede sorprenderle esta relevancia concedida a la figura del Espíritu. Por otra parte, esa indicación concreta encaja muy bien dentro de la presentación global de las narraciones de Lucas, en las que se echa mano de variados recursos para subrayar la realidad de otras experiencias que no pertenecen al ámbito cotidiano, por ejemplo, el hecho de que Jesús, después de su

resurrección, pida a sus discípulos algo de comer (Lc 24,41; cf. Hch 10,41c). El núcleo de la cuestión consiste en preguntarse por qué Lucas añade este detalle, siendo así que resulta difícil imaginarse de qué otro modo podría descender una paloma si no es «en figura corporal», es decir, material y sensible.

Sobre él

Lucas evita la construcción de Marcos, que dice: *eis auton* (= «hacia él», «hasta él»: Mc 1,10), y en vez de esa expresión, sigue la formulación de Mateo, que también dice: *ep' auton* (= «sobre él»; cf. Mt 3, 16). Esta coincidencia menor entre Mateo y Lucas, en oposición a Marcos, se explica perfectamente como una corrección del texto conducida de manera independiente por cada uno de los dos evangelistas.

Y se oyó una voz del cielo

Una traducción más literal sería: «Y se produjo una voz (que venía) del cielo». La idea de que el Dios del cielo habla a su pueblo no es infrecuente en el Antiguo Testamento; véase, por ejemplo, Dt 4,10-12. A menudo se asociaba la «voz» del Señor con el trueno (cf. Is 30,30-31; Sal 18,14); lo que da mayor relieve a un origen, digamos, trascendente del sonido de esa voz. Esta concepción veterotestamentaria ha pasado al Nuevo Testamento sin mayores modificaciones. Concretamente, en los escritos de Lucas volverá a aparecer en Lc 9,35; Hch 10,13.15; 11,7.9. Un desarrollo posterior de esta temática dio origen, en la literatura rabínica, a la expresión *bat qôl* (literalmente: «hija de la voz») como resonancia de la voz de Dios que habla a la humanidad (cf. Str.-B., 1, 125-134).

Tú eres mi Hijo querido

Tal vez se pudiera traducir esta frase como: «Tú eres mi Hijo, mi Hijo querido, a quien prefiero». Pero el cambio no aporta ninguna connotación especialmente significativa.

El texto griego que corresponde a la traducción que damos en el epígrafe es el que traen los manuscritos griegos más representativos: P^4, B, A, ℵ, W, Θ; los códices minúsculos pertenecientes a las familias Freer y Lake y la tradición textual «koiné»; pero el códice D, algunos códices de la VL y ciertos comentaristas patrísticos prefieren otra lectura: «Tú eres mi Hijo; yo te he engendrado hoy». Esta última lectura es una cita de Sal 2,7, y ha tenido una muy buena aceptación por parte de un gran número de comentaristas modernos; por ejemplo, W. Grundmann, A. von Harnack, E. Klostermann, A. R. C. Leaney, W. Manson, Moffat, Streeter, T. Zahn. Estos comentaristas se deciden por esta lec-

tura en base al principio de la *lectio difficilior;* en realidad, piensan que fue sustituida ulteriormente por algunos copistas deseosos de armonizar el texto de Lucas con el de los otros dos evangelistas sinópticos (cf. Mc 1,11; Mt 3,17), o que fue simplemente eliminada por otras razones, especialmente de tipo doctrinal. Sin embargo, y a pesar de la importancia del códice D, no es la forma textual que cuenta con los mejores y más significativos representantes. Y además, la semejanza de formulación entre la lectura comúnmente aceptada: *sy ei ho huios mou* (= «Tú eres mi Hijo»), y la forma griega de Sal 2,7: *huios mou ei sy,* puede haber sido la verdadera razón por la que algunos copistas, familiarizados con el texto griego de los salmos, hayan sustituido la redacción original por la cita de Sal 2,7, que, en los primeros siglos del cristianismo, se interpretaba generalmente como salmo «mesiánico».

Si el texto auténtico fuera la cita de Sal 2,7, entonces habría que interpretar la voz celeste como una declaración de que Jesús es Hijo de Dios en el sentido de su relación específica con las tradiciones davídicas que imperaban en el Israel contemporáneo. Esta interpretación cuadraría, en cierto sentido, con la visión teológica de Lucas. Pero, en ese caso, este pasaje sería el único en todo el Nuevo Testamento en el que el Sal 2,7 se aplicaría a un acontecimiento de la vida terrestre de Jesús distinto de su resurrección. De hecho, siempre que se cita ese versículo de Sal 2 se aplica a Jesús resucitado (cf. Hch 13,33; Heb 1,5; 5,5; cf. Rom 1,4). Más detalles, a este propósito, en el artículo de J. Dupont, «*Filius meus es tu*»: RSR 35 (1948) 543-552, y en la obra de E. Lövestamm, *Son and Saviour* (Lund 1951).

El significado de la declaración celeste se ha entendido de diversas maneras. Algunos comentaristas, que se inclinan por la lectura comúnmente aceptada, siguen manteniendo la interpretación de la primera parte de la frase en el sentido de Sal 2,7 (por ejemplo, K. Aland, E. Nestle, J. Schmid). En sí, la interpretación no es imposible, pero se presta a la sospecha de que si se da esa interpretación es porque, en realidad, se prefiere la lectura menos representativa de la segunda parte de la declaración. Si las palabras de la cita son realmente una alusión a Sal 2,7, entonces tenemos que decir que no se puede hablar de una clara identificación de Jesús como «Mesías», ya que no tenemos datos de que ese versículo de Sal 2 fuera interpretado en sentido «mesiánico» en el judaísmo precristiano. La interpretación corriente de Sal 2 lo considera como un salmo de entronización del heredero de la dinastía davídica. Lo que se expresa es una forma especial de filiación proclamada por el propio Dios. E. E. Ellis (*The Gospel of Luke,* 92) observa que, en el judaísmo posterior, el término «mi hijo» se aplicó al Mesías, y para ello aduce 2 Esd 7,28 (un libro compuesto hacia el año 100

después de Cristo). En opinión de Ellis, «éste es el sentido de la expresión en el pasaje presente». De nuevo hay que decir que esa interpretación no es imposible, siempre que se trate de una especie de título aplicado al Mesías en un período previo a la composición del libro citado. Pero el caso es que todas estas interpretaciones chocan con la misma dificultad: el objeto real de interpretación es la frase entera: «Tú eres mi Hijo querido» (es decir, con la adición del adjetivo *agapētos).* Esa formulación, en cuanto tal, ¿es verdaderamente una cita, o una alusión a Sal 2,7? ¿Encierra indudablemente un sentido mesiánico?

La adición del adjetivo *agapētos* supone una connotación específica del carácter de filiación que no está presente en Sal 2,7 y que implica una especial relación de amor entre el Padre del cielo y Jesús en cuanto Hijo. Si no está claro que esa frase incluya un sentido específicamente mesiánico, lo que no admite la menor duda es que la expresión no se refiere, en absoluto, a «la filiación eterna del Hijo» (cf. N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke,* 147), porque eso supondría introducir anacrónicamente en la narración de Lucas una connotación del ulterior desarrollo de la teología trinitaria. En el Evangelio según Lucas, la frase revela que Jesús goza de una relación especial con Dios en términos de filiación. Los relatos de la infancia, en la redacción actual del texto de Lucas, ya han expresado esa misma idea (cf. Lc 1, 32.35), que volverá a aparecer más adelante, en Lc 9,35. Por consiguiente, lo mejor es dejar la frase en su vaga indeterminación, sin que esto excluya radicalmente la posibilidad de que un desarrollo ulterior dé lugar a nuevas intuiciones y a una comprensión más profunda del significado.

El adjetivo *agapētos* (= «querido»), que aparece en las tres narraciones sinópticas, añade un carácter específico a la filiación de la que habla la frase en su integridad. Pero hay casos en los que la traducción griega de los LXX usa este adjetivo para traducir el término hebreo *yāḥîd* (= «único»; por ejemplo, Gn 22,2.12), y una cosa semejante hace Filón, que utiliza ese adjetivo en estrecha yuxtaposición con *monos* (= «único», «solo»), por ejemplo, en *De ebrietate,* 8, n. 30. Por eso algunos comentaristas se preguntan si no será éste un matiz presente en todos estos pasajes de las redacciones sinópticas (véase, por ejemplo, G. Schrenk, TDNT 2, 704, n. 7; C. H. Turner: JTS 27, 1926, 113-129). Cf. Mc 9,7; 12,5-6. Pero esto no parece excesivamente probable; cf. B. Marzullo, «Philologus» 101 (1957) 205.

Mi predilecto

Literalmente: «en quien tengo mi complacencia». Probablemente hay que ver en estas palabras una alusión a Is 42,1, la frase inicial del primer canto del Siervo. Pero esta interpretación encierra unas dificultades que no se pueden solventar sencillamente. La versión griega (LXX) de Is 42,1ab difiere considerablemente del texto masorético. El hebreo dice: «Mirad a mi Siervo, a quien sostengo; mi elegido, en quien me complazco». Pero los LXX traducen: «Jacob, mi siervo, yo le asistiré; Israel, mi elegido, yo le he aceptado». Pero en la Antigüedad circulaba otra versión griega de este mismo pasaje de Isaías, conservada en el Evangelio según Mateo: «Mirad a mi siervo, mi elegido, mi amado, mi predilecto (en quien me complazco)» (Mt 12,18). Para una discusión exhaustiva de este pasaje, en la versión recogida por Mateo, véase K. Stendahl, *The School of St. Matthew* (Filadelfia 1968) 107-115. Es altamente improbable que Lucas haya tomado su propia formulación de la redacción de Mateo (cf. tomo I, p. 133). Pero la semejanza entre ambas formulaciones puede ser un indicio de que los dos evangelistas dependen de una traducción de Isaías distinta de la versión griega de los LXX.

Si se admite que el texto encierra una alusión a Is 42,1, habría que interpretar la voz que viene del cielo como una presentación de Jesús en el papel del Siervo del Señor. Y esto supondría que, al carácter de filiación expresado en la primera parte de la cita, habría que añadir una connotación de obediencia y de sufrimiento; esto nos llevaría a entender la personalidad de Jesús como una personificación de la figura del Siervo, a la que se refiere el texto de Isaías.

El intento de P. G. Bretscher (*Exodus 4,22-23 and the Voice from Heaven:* JBL 87, 1968, 301-311) de interpretar esta voz del cielo como una resonancia de Éx 4,22-23 es, a todas luces, muy forzada.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 3,21-22

Braun, H., *Entscheidende Motive in den Berichten über die Taufe Jesu von Markus bis Iustin:* ZTK 50 (1953) 39-43.

Bretscher, P. G., *Exodus 4,22-23 and the Voice from Heaven:* JBL 87 (1968) 301-311.

Collins, R. F., *Luke 3,21-22, Baptism or Anointing:* TBT 84 (1976) 821-831.

Dennison, C. G., *How is Jesus the Son of God? Luke's Baptism Narrative and Christology:* CTJ 17 (1982) 6-25.

Feuillet, A., *Le baptême de Jésus:* RB 71 (1964) 321-352.

— *Le symbolisme de la colombe dans les récits évàngéliques du baptême:* RSR 46 (1958) 524-544.

Keck, L. E., *The Spirit and the Dove:* NTS 17 (1970-1971) 41-67.

Légault, A., *Le baptême de Jésus et la doctrine du Serviteur souffrant:* ScEccl 13 (1961) 147-166.

Lentzen-Deis, F.-L., *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern: Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen* (Francfort 1970).

Potterie, I. de la, *L'onction du Christ: Étude de théologie biblique:* NRT 80 (1958) 225-252.

Sabbe, M., *Le baptême de Jésus,* en *De Jésus aux évangiles* (ed. por I. de la Potterie; Gembloux 1967) 184-211.

Schlier, H., *Die Verkündigung der Taufe Jesu nach den Evangelien:* «Geist und Leben» 28 (1955) 414-419; reeditado en *Besinnung auf das Neue Testament* (Friburgo de B. 1964) 212-218.

Seethaler, P., *Die Taube des Heiligen Geistes:* BibLeb 4 (1963) 115-130.

Uprichard, R. E. H., *The Baptism of Jesus:* «Irish Biblical Studies» 3 (1981) 187-202.

Williams, G. O., *The Baptism in Luke's Gospel:* JTS 45 (1944) 31-38.

13. *GENEALOGIA DE JESUS*
(3,23-38)

23 Al empezar su ministerio, Jesús tenía unos treinta años; y
era, según pensaba la gente, el hijo de José, hijo de Helí, 24 hijo
de Matat, hijo de Leví, hijo de Melquí, hijo de Jannaí, hijo
de José, 25 hijo de Matatías, hijo de Amós, hijo de Nahún,
hijo de Eslí, hijo de Nagai, 26 hijo de Maat, hijo de Matatías,
hijo de Semeín, hijo de Josec, hijo de Jodá, 27 hijo de Joanán,
hijo de Resá, hijo de Zorobabel, hijo de Salatiel, hijo de Nerí,
28 hijo de Melquí, hijo de Addí, hijo de Cosán, hijo de Elma-
dán, hijo de Er, 29 hijo de Jesús, hijo de Eliezer, hijo de Jorín,
hijo de Matat, hijo de Leví, 30 hijo de Simeón, hijo de Judá,
hijo de José, hijo de Joná, hijo de Eliacín, 31 hijo de Meleá,
hijo de Mená, hijo de Matatá, hijo de Natán, hijo de David,
32 hijo de Jesé, hijo de Obed, hijo de Boaz, hijo de Salá, hijo
de Naasón, 33 hijo de Aminadab, hijo de Admín, hijo de Arní,
hijo de Esrón, hijo de Fares, hijo de Judá, 34 hijo de Jacob,
hijo de Isaac, hijo de Abrahán, hijo de Téraj, hijo de Nacor,
35 hijo de Seruc, hijo de Ragau, hijo de Fálec, hijo de Éber,
hijo de Selá, 36 hijo de Cainán, hijo de Arfaxad, hijo de Sem,
hijo de Noé, hijo de Lamec, 37 hijo de Matusalén, hijo de He-
noc, hijo de Járet, hijo de Maleleel, hijo de Cainán, 38 hijo de
Enós, hijo de Set, hijo de Adán, hijo de Dios.

COMENTARIO GENERAL

A continuación del bautismo de Jesús, Lucas introduce una lista de sus antepasados (Lc 3,23-38). Ninguno de los otros dos sinópticos hace lo mismo precisamente en este momento. De donde se deduce que Lucas quiso insertar su genealogía de Jesús dentro del complejo narrativo establecido por Marcos; concretamente, entre los episodios del bautismo de Jesús y la tentación en el desierto.

No es posible determinar con precisión en qué momento de la composición de su relato evangélico insertó Lucas su genealogía

de Jesús. Si es correcta nuestra hipótesis de que el Evangelio según Lucas existió, en cierto momento, sin las narraciones de la infancia, y que Lc 3,1 marca el verdadero comienzo de la narración evangélica propiamente dicha, la genealogía podría haber formado parte de esta primitiva redacción. En ese caso, no es improbable que Lucas añadiera la frase *hōs enomizeto* (= «según se pensaba», «según pensaba la gente»), para armonizar la genealogía con la idea de la concepción virginal de Jesús, expuesta en los dos capítulos recién añadidos que contienen los relatos de la infancia. Por otra parte, no se puede excluir que la propia genealogía fuese añadida precisamente en ese último estadio de la composición evangélica, representado por las narraciones de la infancia. Y esto podría resultar mucho más probable si llegáramos a la convicción de que una genealogía tiene cierta relación con los materiales que constituyen los primeros relatos, es decir, los episodios de la infancia del protagonista. Pero esa relación implicaría una dependencia con respecto a la narración evangélica de Mateo, que se abre precisamente con la genealogía de Jesús, y entonces no se podría postular una relación intrínseca entre los datos genealógicos y los materiales de la infancia.

La historia de Abrahán, en Gn 12, va a continuación de su genealogía, expuesta en Gn 11,10-29. Pero en el caso de Moisés, la narración está ya muy avanzada, cuando se introduce su genealogía (Éx 6,14-20). En otros complejos narrativos del Antiguo Testamento se introduce una genealogía cuando es necesaria para explicar una determinada relación; por ejemplo, en Gn 36,9-43 se da la lista de los descendientes de Esaú, para explicar el origen de los edomitas. Cf. también Rut 4,18-22. La cuestión fundamental es, en definitiva, saber por qué Lucas no consideró la lista genealógica de Jesús como parte integrante de las narraciones de la infancia, según el modelo de Mateo. Eso es precisamente lo que nos hace suponer, como más probable, que Lucas ya había integrado la genealogía en su narración evangélica propiamente dicha, en un estadio anterior a la composición de los relatos de la infancia.

Si se estudian los vv. 23-38 desde el punto de vista de historia de las formas se ve claramente que no encajan en ninguna de las categorías habitualmente reseñadas. Aunque tanto este pasaje de Lucas como su correspondiente en la narración de Mateo (Mt 1,

1-17) se conocen generalmente como «genealogías», ninguno de los dos autores usa expresamente la palabra griega *genealogia*. Y, sin embargo, esa palabra existe en el Nuevo Testamento, concretamente en Tit 3,9 y en 1 Tim 1,4; es más, en el último texto citado, *genealogia* va unida a *mythoi* (= «fábulas», «mitos»), lo que le da un relieve particular. La bina «fábulas y genealogías» aparece también en los escritores griegos extrabíblicos (cf. BGD, 154). Este dato es altamente revelador; de hecho, nos muestra un aspecto de esa antigua forma literaria y la actitud que tenían con respecto a ella los escritores antiguos. Por otra parte, nos da, ya desde el principio, un toque de atención para no insistir demasiado en el valor fáctico o histórico de ese tipo de listas genealógicas. El hecho de que, en la Antigüedad, provocaran una serie de especulaciones frívolas y ociosas (cf. 1 Tim 1,4) sugiere con suficiente claridad que la esquematización artificiosa o tal vez la división en períodos tenía en ese recurso un valor mucho más acusado de lo que nosotros, los modernos, podríamos sospechar.

En el Antiguo Testamento, los términos correspondientes a «genealogía» son: *sēper tôledôt* (= «libro de las generaciones»; cf. Gn 5,1) —traducido por los LXX como *hē biblos geneseōs,* que es la forma adoptada por Mateo: «libro de la generación» (Mt 1, 1)— o *sēper hay-yaḥaś* (= «libro de la genealogía», «registro»; cf. Neh 7,5). Estudios recientes sobre las genealogías del Antiguo Testamento —como, por ejemplo, los realizados por M. D. Johnson (*The Purpose of the Biblical Genealogies with Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus,* Cambridge 1969) y por R. R. Wilson (*The Old Testament Genealogies in Recent Research:* JBL 94, 1975, 168-189)— han subrayado el carácter funcional de su composición, que, con frecuencia, influía decisivamente sobre el modo de construirlas; de hecho, en el Antiguo Testamento encontramos diversas formas de genealogías. En ocasiones interesaba la propia ascendencia, en orden a preservar la homogeneidad de la tribu o la cohesión e integridad de un determinado clan; también era importante para reanudar tradiciones dispersas, para establecer la continuidad entre períodos ignorados por esas tradiciones (por ejemplo, la distancia entre las tradiciones sobre la era primordial de la creación y las narraciones referentes a la época de los patriarcas) o para controlar las especulaciones sobre los ciclos

cósmicos. Muchas veces se requería el árbol genealógico para establecer la propia identidad, para ratificar el estado social de un determinado sujeto o para justificar el desempeño de un cargo o de una profesión (por ejemplo, la función de rey o de sacerdote). En el Antiguo Testamento, donde más se emplean las listas genealógicas es en los escritos procedentes de círculos sacerdotales, como el documento P (= «Priesterkodex», o sea, «documento sacerdotal»), una de las fuentes del Pentateuco.

En el período posexílico se planteó la cuestión de la unidad étnica de la raza judía, por la proliferación de matrimonios mixtos; y para establecer la pureza de sangre judía había que acudir a los diversos árboles genealógicos. En tiempos de Esdras se experimentó la necesidad urgente de establecer la identidad de los sacerdotes a la vuelta del destierro en Babilonia (cf. Esd 2,59-63; Neh 7, 64-65). Cf. R. de Vaux, *Ancient Israel* (Nueva York 1961) 4-13, 371-375 y 394-397. Y ya en época posterior tenemos el testimonio de Flavio Josefo sobre las precauciones que se tomaron para asegurar la pureza de la estirpe sacerdotal (*Apion.* I, 7, n. 30). Esta práctica se prolongó hasta el período rabínico, en el que se introdujo el tipo de exégesis agádica para respaldar la especulación genealógica sobre la ascendencia bíblica de ciertas familias (cf., por ejemplo, Gn 49,10; 2 Sm 3,4). En los círculos rabínicos fueron tomando cuerpo una serie de especulaciones sobre la ascendencia del Mesías; concretamente, ¿debería ser *ben Dāwîd* (= «hijo, descendiente de David») o *ben 'Aharon* (= «descendiente de Aarón»)? Cf. M. D. Johnson, *The Purpose of Biblical Genealogies,* 85-138; Str.-B., 1 y 4-5). De un modo genérico se puede decir que las genealogías transmitidas por Mateo y por Lucas van en esa misma línea de estudio genealógico. Pero hay que precisar que no tenemos ningún dato seguro sobre la existencia de comentarios rabínicos en torno a la ascendencia del Mesías que se puedan datar en el s. I después de Cristo.

Las listas genealógicas de la Antigüedad no sólo tienen la función de sintetizar grandes períodos históricos y están configuradas por una serie de anécdotas especulativas, sino que revelan una tendencia a determinadas agrupaciones numéricas. Son relativamente frecuentes las series de siete o de diez nombres. De particular interés son los bloques de «siete», porque, como veremos en segui-

da, constituyen uno de los fenómenos más notables en las recensiones genealógicas de Lucas y de Mateo. Pero esa particularidad no se limita a los dos evangelistas; también encontramos en Flavio Josefo una referencia a Moisés como «el séptimo desde Abrahán» (es decir, que Moisés era hijo de ʿAmrań, hijo de Caát, hijo de Leví, hijo de Jacob, hijo de Isaac, hijo de Abrahán: *Ant.* II, 9, 6, n. 229). El propio historiador judío nos dice que David legó sus dominios a su posteridad durante veintiuna generaciones (*Ant.* V, 9, 4, n. 336). Y, probablemente, no se debe a pura coincidencia que Josefo nos dé su propia genealogía —«de origen no plebeyo»— según la encontró «reseñada en los registros públicos», y que comprende precisamente siete generaciones: Simón Pselo, Matías, Matías Curto, José, Matías, el propio Josefo y sus tres hijos (cf. *Vit.* I, n. 3). La carta de Judas (Jds 14) presenta a Henoc como «el séptimo después de Adán», y difícilmente se puede atribuir a mera coincidencia el hecho de que, en la genealogía de Jesús según Lucas, los nombres de David, Abrahán y Henoc inician el séptimo noveno y undécimo grupo de siete nombres. La presencia del número siete en las listas genealógicas, igual que el número diez, se debe probablemente a una cosa tan simple como un recurso mnemotécnico, ya que no cabe duda que la readición oral desempeñó un papel importante en la confección de esas listas. Por otra parte, el uso numérico contribuyó a dar a las genealogías su carácter esquemático e incluso artificioso.

La genealogía de Jesús según Lucas, colocada inmediatamente después del episodio del bautismo, tiene la función de reseñar la ascendencia del protagonista precisamente al comienzo de su ministerio público de predicación y de actividad curativa. El hecho de que esa larga enumeración de nombres termine reconociendo a Jesús como descendiente de «Adán, hijo de Dios» (Lc 3,38) se debe, obviamente, a un influjo directo de la declaración que viene del cielo con ocasión del bautismo. En todo su conjunto, la genealogía de Jesús contiene setenta y ocho nombres, incluyendo los de Jesús y Dios, e implica setenta y siete generaciones. La cadena de nombres reseña la paternidad directa de cada uno de ellos, en orden ascendente, comenzando por el propio Jesús y llegando hasta Adán e incluso hasta Dios mismo. La lista se limita a una escueta mención del nombre de cada antepasado, sin detenerse en comen-

tario alguno marginal, y no se da la más mínima indicación expresa de que las setenta y siete generaciones impliquen un múltiplo de siete. Si se comparan los nombres enumerados por Lucas con las figuras del Antiguo Testamento, resulta evidente que algunos de ellos coinciden con personajes bien conocidos en la historia de Israel; por ejemplo, todos los nombres incluidos entre Zorobabel y Abrahán coinciden con los reseñados en 1 Cr 1-3, y los comprendidos entre Abrahán y Adán se encuentran en Gn 5,1-32; 11, 10-26 o en 1 Cr 1,1.24. Pero todavía quedan treinta y seis personajes absolutamente desconocidos.

¿Dónde pudo encontrar Lucas este catálogo genealógico? Ante todo se puede decir casi con toda seguridad que la adición del último nombre —precisamente el de «Dios»: «hijo de Dios»— se debe al propio Lucas. Como ha observado M. D. Johnson (*The Purpose of Biblical Genealogies,* 237), «el Antiguo Testamento o la literatura rabínica no nos ofrecen, que sepamos, ningún texto en el que una genealogía comience o culmine con el nombre de Dios». Por otra parte, para explicar el hecho de que la lista de Lucas termine con la mención expresa del nombre de Dios, difícilmente se pueden aducir los intentos de algunos escritores griegos o romanos por establecer el carácter divino de un determinado gobernante o personaje de relieve, remontando su genealogía hasta un dios (cf. R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías,* p. 86, nt. 68); en realidad, la genealogía según Lucas contiene demasiados elementos judíos, como para postular un influjo no israelita en su composición. Pero ¿qué pensar del resto de los nombres? Naturalmente, Lucas pudo haber acudido a su versión griega del Antiguo Testamento, concretamente, a los pasajes mencionados anteriormente, para componer su lista genealógica en base a esos datos, y en cuanto al resto, bien pudiera ser que los tomara de algún texto literario desconocido para nosotros o simplemente que él mismo rellenara los huecos a base de propia creatividad e imaginación. Pero muchos comentaristas modernos se inclinan a pensar más bien que Lucas se inspiró en alguna genealogía ya existente (cf. W. Grudmann, *Das Evangelium nach Lukas,* 111; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium,* 203; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 94). Personalmente, yo también me inclino hacia ese parecer. Pero, por su-

puesto, esa misma genealogía que se postula como probable fuente de la composición lucana tendría que estar inspirada en los pasajes del Antiguo Testamento que acabamos de mencionar.

Nuestra traducción de la genealogía según Lucas se basa en el texto griego editado por E. Nestle, que, como ya hemos indicado, contiene setenta y ocho nombres. Pero este número no es constante en todos los manuscritos griegos. Por ejemplo, el códice B no trae más que setenta y seis; el códice A reseña setenta y cuatro; los códices N y U reducen la enumeración a setenta y dos, y la versión siro-sinaítica no pasa de setenta y cinco. Indudablemente, la genealogía lucana ha estado más expuesta a la manipulación de los copistas —al revés que la de Mateo— tanto por la cantidad de nombres absolutamente desconocidos como por la ausencia de indicaciones explícitas sobre el número de nombres y la estructura tripartita de la enumeración; véase, a este propósito, la precisión reasuntiva de Mt 1,17. En cuanto a los manuscritos más importantes y a los códices más representativos, todos traen —en el texto de Lucas— setenta y ocho nombres, o sea, setenta y siete generaciones; además, ninguna edición crítica moderna del texto griego del Nuevo Testamento pone entre paréntesis —o corchetes— ninguno de los nombres reseñados por Lucas. Y, sin embargo, en una lista como la que estamos estudiando, la pérdida de alguno de los nombres es más fácil que la introducción de otros nuevos; en este caso, el texto «más corto» no es necesariamente el «mejor». Por tanto, lo más probable es que la enumeración de setenta y siete generaciones represente el texto original de Lucas. A pesar de todo, hay que observar que el códice D trae una lista muy peculiar en Lc 3,23-31; entre Jacob, padre de José, y David enumera, en orden ascendente, los mismos nombres que Mateo pone en orden descendente.

En la lista que damos a continuación, el asterisco que acompaña a ciertos nombres de la genealogía de Lucas indica que el lector debe consultar el aparato crítico o la «nota» exegética correspondiente a dicho nombre. La finalidad de esta presentación a triple columna es poner de relieve las características y las diferencias de las dos genealogías —en Lucas y en Mateo— y, al mismo tiempo, ofrecer la forma común que estos nombres tienen en el Antiguo Testamento. Pero si se quieren estudiar a fondo las diferencias

habrá que consultar los respectivos textos griegos y la forma que llevan los diversos nombres en la versión griega de los LXX (cf. K. Aland: SQE, 28-30).

Nombres en Lucas (orden ascendente)	*Nombres en el Antiguo Testamento*	*Nombres en Mateo* (orden descendente)
1. Jesús (3,23)		14. Jesús (1,16)
2. José		13. José
3. Helí		12. Jacob (1,15)
4. Matat * (3,24)		11. Matán
5. Leví *		
6. Melquí		10. Eleazar
7. Jannaí		
		9. Eliud (1,14)
8. José		
9. Matatías (3,25)		8. Aquín
10. Amós		
11. Nahún		7. Sadoc
12. Eslí		
13. Nagai		6. Azor (1,13)
14. Maat (3,26)		
		5. Eliacín
15. Matatías		
16. Semeín		4. Abiud
17. Josec		
18. Jodá		
19. Joanán (3,27)		
20. Resá	1 Cr 1-3	
21. Zorobabel	Zorobabel (1 Cr 3,19)	3. Zorobabel (1,12)
22. Salatiel	Sealtiel (3,17)	2. Salatiel
23. Nerí		
24. Melquí (3,28)		
25. Addí		
26. Cosán		
27. Elmadán *		
28. Er	Jeconías (LXX: 3,17)	1. Jeconías (1,12)
29. Jesús (3,29)	Jeconías (LXX: 3,16)	14. Jeconías (1,11)
30. Eliezer	Josías (3,14)	13. Josías (1,10)

Nombres en Lucas (orden ascendente)	*Nombres en el Antiguo Testamento*	*Nombres en Mateo* (orden descendente)
31. Jorín	Amón (3,14)	12. Amón
32. Matat	Manasés (3,13)	11. Manasés
33. Leví	Ezequís (3,13)	10. Ezequías (1,9)
34. Simeón (3,30)	Acaz (3,13)	9. Acaz
35. Judá	Yotán (3,12)	8. Joatán
36. José	Azarías (= Ozías: 3,12)	7. Ozías (1,8)
37. Joná	Jorán (3,11)	6. Jorán
38. Eliacín	Josafat (3,10)	5. Josafat
39. Meleá (3,31)	Asá (3,10)	4. Asaf (1,7)
40. Mená	Abías (3,10)	3. Abías
41. Matatá	Roboán (3,10)	2. Roboán
42. Natán	Salomón (3,5)	1. Salomón (1,6)
43. David	David (2,15)	14. David, el rey (1,6)
44. Jesé (3,32)	Jesé (2,12)	13. Jesé (1,5)
45. Obed *	Obed (2,12)	12. Obed
46. Boaz	Boaz (2,11)	11. Boaz
47. Salá *	Salmón (en texto masorético: Salmá, 2,11)	10. Salmón (1,4)
48. Naasón	Najsón (2,10)	9. Naasón
49. Aminadab * (3,33)	Aminadab (2,10)	8. Aminadab
50. Admín *		
51. Arní *	Ram (= Arán, 2,9)	7. Arán (Ram: 1,3)
52. Esrón	Jesrón (2,9)	6. Esrón
53. Fares	Fares (2,4)	5. Fares
54. Judá	Judá (2,1)	4. Judá (1,2)
55. Jacob (3,34)	Jacob (en texto masorético: Israel, 1,34)	3. Jacob
56. Isaac	Isaac (1,34)	2. Isaac
57. Abrahán	Abrahán (1,34)	1. Abrahán
	Gn 11	
58. Téraj	Téraj (11,24; cf. 1 Cr 1,24)	
59. Nacor	Najor (11,22)	
60. Seruc (3,35)	Sarug (11,20)	

Nombres en Lucas (orden ascendente)	*Nombres en el Antiguo Testamento*	*Nombres en Mateo* (orden descendente)
61. Ragau	Reú (11,18)	
62. Fálec	Péleg (11,16)	
63 Éber	Héber (11,14)	
64. Selá	Sélaj (en texto masorético: 11,12; en LXX: Salá, 11,13b)	
65. Cainán (3,36)	Cainán (en LXX; 11,13a)	
66. Arfaxad	Arfaxad (11,10)	
	Gn 5	
67. Sem	Sem 5,32; 11,10; cf. 1 Cr 1,1)	
68. Noé	Noé (5,29)	
69. Lamec	Lamec (5,25)	
70. Matusalén (3,37)	Matusalén (5,21)	
71. Henoc	Henoc (5,18)	
72. Járet	Yéred (5,15)	
73. Maleleel	Mahlalel (5,12)	
74. Cainán	Quenán (5,9)	
75. Enós	Enós (5,6)	
76. Set	Set (5,3)	
77. Adán	Adán (5,1)	
DIOS		

El problema principal que se plantea a la interpretación de la genealogía según Lucas surge de su comparación con la de Mateo (Mt 1,1-17), cuyas diferencias saltan a la vista. Ambas genealogías coinciden en remontarse a la ascendencia de Jesús a través de José en la mención de Zorobabel y Salatiel en el período posexílico (Lc 3,27; Mt 1,12) y en algunos nombres tanto del período premonárquico como de la época patriarcal, concretamente, desde Aminadab a David (Lc 3,31-33; Mt 1,2-6) y desde Abrahán a Esrón (Lc 3, 33-35; Mt 1,2-3). Pero, aparte de estas coincidencias, cada evan-

gelista sigue sus propios derroteros. Las diferencias fundamentales son las siguientes:

a) Mateo usa la forma verbal *egennēsen* (= «engendró»), por ejemplo, *Abraam egennēsen ton Isaak* (= «Abrahán engendró a Isaac»); mientras que Lucas emplea sencillamente el artículo en genitivo, por ejemplo, *Iōsēph to Hēli* (= «José, hijo de Helí»).

b) El orden de las generaciones en Mateo es descendente: empieza en Abrahán y termina en Jesús (cf. Gn 5,6-26; 11,10-27). En cambio, Lucas sigue un orden ascendente: empieza en Jesús y termina en «Adán, hijo de Dios» (cf. 1 Sm 9,1; Sof 1,1; Tob 1,1; todas estas genealogías son excesivamente raquíticas comparadas con la de Lucas).

c) En Mateo, la línea de los antepasados de Jesús queda truncada en Abrahán, mientras que en Lucas la ascendencia de Jesús llega hasta el propio «Adán, hijo de Dios», incluyendo así toda una serie de antecesores pertenecientes a la gran familia humana anterior a la llamada de Abrahán y a la configuración del pueblo elegido. En este tramo, Lucas sigue la genealogía de los hijos de Set (Gn 5) y la de los hijos de Sem (Gn 11).

Esa diferencia fundamental se puede expresar de otro modo: la genealogía según Mateo es decididamente «mesiánica» («Jesús, llamado el Mesías» = *ho legomenos Christos:* Mt 1,16) y pone especialmente de relieve la relación de Jesús con Israel, por medio de sus más famosos antecesores, mientras que la genealogía según Lucas es la ascendencia de Jesús, Hijo de Dios, en la que personajes como Abrahán y David son meros antepasados que forman parte de una línea generativa que entronca con el primer ser humano, con Adán.

d) La lista de Mateo introduce, de vez en cuando, una palabra explicativa (por ejemplo: «el rey» David, en Mt 1,6) o una frase con sentido histórico (por ejemplo: «cuando la deportación a Babilonia», en Mt 1,11; cf. Mt 1,12: «después de la deportación a Babilonia»); además, incluye los nombres de cuatro mujeres: Tamar, Rajab, Rut y la que fue mujer de Urías (cf. R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías,* pp. 85-89). Lucas, en cambio, es mucho más directo y sigue escrupulosamente la línea generativa; eso hace imposible que el nombre de Resá (Lc 3,27) pueda entenderse si no

es como nombre propio (véase la correspondiente «nota» exegética).

Por otra parte, la genealogía según Mateo está claramente estructurada en tres bloques de catorce nombres cada uno, para lo cual es necesario suprimir ciertos nombres o repetir otros; es más, en Mt 1,17 se llama explícitamente la atención sobre este fenómeno de composición tripartita. Por el contrario, la genealogía según Lucas es perfectamente lineal y sin quiebras.

e) Entre Abrahán y Jesús, Mateo establece tres series de catorce generaciones (Mt 1,17), lo cual debería dar una suma de cuarenta y dos nombres (sobre los problemas que plantea el cómputo de nombres y generaciones, cf. R. E. Brown, *op. cit.*, pp. 85-89). Lucas, por su parte, reseña setenta y siete nombres. Entre Zorobabel y Jesús, Mateo pone doce nombres, mientras que Lucas enumera veintiuno. Si el tiempo de una generación se computa aproximadamente entre veinticinco y treinta años, resulta que la genealogía según Lucas parece la más plausible, poniendo a Abrahán hacia el año 1750 a. C.; a Zorobabel, hacia el año 580 a. C., y a Jesús, hacia el 5 o el 4 a. C.

f) Una diferencia mucho más significativa reside en los nombres del período monárquico en ambas recensiones. En Mateo, los antepasados davídicos de Jesús van desde Salomón hasta Jeconías (Mt 1,6-12), mientras que en Lucas abarcan desde Natán hasta Nerí (Lc 3,27-31) antes de que ambas listas vuelvan a coincidir en los nombres de Zorobabel y Salatiel. En todo este intervalo, Mateo enumera catorce nombres —uno, Jeconías, mencionado dos veces—, en tanto que Lucas llega hasta veinte. Los «catorce» monarcas enumerados por Mateo son todos ellos bien conocidos en el Antiguo Testamento, como se puede ver en la lista que hemos dado anteriormente, aparte de que sus hazañas se cuentan en 1-2 Re. Pero de los nombres reseñados por Lucas, fuera de Natán, tercer hijo de David, nacido en Jerusalén (cf. 2 Sm 5,14; 1 Cr 14,4), ninguno de los otros, desde Meleá hasta Nerí, resulta conocido.

Por otra parte, el problema planteado por Lucas en esta sección de su genealogía se complica aún más si se tiene en cuenta que cuatro antepasados de Jesús, pertenecientes a esa época, llevan nombres de patriarcas: Leví, Simeón, Judá y José (Lc 3,29-30). Por lo que sabemos, estos nombres no se usaban en el judaísmo

preexílico; por consiguiente, hay que postular aquí un anacronismo que nos revela bien claro hasta qué punto esta sección de la genealogía se sustrae a toda clase de control fidedigno. Cf. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid [3]1985) 297-309.

g) En los nombres del período posexílico, si es verdad que los nueve personajes que menciona Mateo (desde Abiud hasta Jacob: Mt 1,13-15) son totalmente desconocidos, lo mismo hay que decir de los dieciocho enumerados por Lucas en el período correspondiente (desde Resá hasta Helí: Lc 3,23-27); aparte de que ninguno de esos dieciocho nombres que aduce Lucas coincide con ninguno de los nueve mencionados por Mateo.

De todas estas observaciones se deduce que el Nuevo Testamento nos ha conservado dos genealogías de Jesús considerablemente diferentes, que se resisten a todo conato de armonización. ¿Cuál de las dos tiene mayores posibilidades de representar la facticidad real de la historia? Es muy difícil determinarlo, incluso suponiendo que ambos evangelistas tuvieron a su disposición diversas fuentes que han incorporado a su recensión genealógica. A primera vista podría parecer que la respuesta a esa cuestión debiera inclinarse a favor de Lucas, puesto que su genealogía carece de la estructura obviamente artificial impuesta por Mateo, con su triple ciclo de catorce generaciones (cf. R. E. Brown, *op. cit.*, pp. 79ss). Pero si es correcta nuestra observación de que, en el curso de las setenta y siete generaciones, los nombres de David (n. 43), Abrahán (n. 57) y Henoc (n. 71) abren el séptimo, noveno y undécimo septenario generativo, tendríamos que concluir que también Lucas ha estructurado, en cierto modo, su genealogía en torno al número siete.

El problema fundamental reside en las diferencias que se observan en la sucesión de los ascendientes davídicos de Jesús; Mateo prefiere la línea de Salomón, mientras que Lucas se decide por la línea genealógica de Natán. A este punto conviene recordar que, en diversos pasajes del Nuevo Testamento, se insiste en la ascendencia davídica de Jesús. Por ejemplo, ese carácter se afirma expresamente en Rom 1,3; 2 Tim 2,8; se da por supuesto en Mc 10,48 y paralelos, y está implícito en las afirmaciones de Hch 2,30 y Heb

7,14. Los dos evangelistas —Mateo y Lucas— han tomado esta tradición del conjunto de convicciones que corrían en las primeras comunidades cristianas y la han incorporado —cada uno a su propio aire— en sus respectivas genealogías. La presentación de Mateo, que sigue la línea de Salomón, está corroborada por el mismo Antiguo Testamento, que recoge la historia de los diversos descendientes de David; en cambio, la línea de sucesión recogida por Lucas carece de ese apoyo veterotestamentario. Lo más lógico es pensar que Lucas, o depende de una tradición que presentaba la sucesión davídica de una manera distinta, o él mismo ha alterado deliberadamente esa secuencia por razones que ignoramos. Se ha dicho con cierta frecuencia que Lucas no quiso seguir la línea de Salomón para no incluir en la genealogía de Jesús a ciertos reyes de Israel o de Judá que, según el testimonio del propio Antiguo Testamento, «habían hecho lo que no agrada al Señor»; de esta manera, Lucas habría querido evitar el escándalo asociado a esos nombres (cf. M. D. Johnson, *The Purpose of Biblical Genealogies*, 135-136). Pero hay un texto de Zacarías que puede iluminar esta elección de Lucas. Dice el profeta: «Hará duelo el país, familia por familia: la familia de David aparte y sus mujeres aparte, la familia de Natán aparte y sus mujeres aparte, la familia de Leví aparte y sus mujeres aparte, la familia de Semeí aparte y sus mujeres aparte» (Zac 12,12-13). El texto profético, al contraponer «la familia de David» y «la familia de Natán», lo mismo que «la familia de Leví» y «la familia de Semeí» —representante este último de un grupo de levitas—, puede sugerir un modo de interpretar la división de la casa o familia de David. Es posible que, entre las tradiciones prelucanas, existiera alguna referente a la descendencia de David a través de Natán.

No se puede negar que todo esto es puramente especulativo; pero, al mismo tiempo, parece preferible esta interpretación antes que aceptar otra de las alternativas propuestas, que atribuye a Lucas la dependencia de una tradición que identificaba a Natán, hijo de David, con Natán, el famoso profeta. Esta opción alternativa es la que se refleja en TgNeb de Zac 12,13, según el códice Reuchliniano; en Julio Africano, *Carta a Arístides*, y en Eusebio de Cesarea, *Quaestiones evangelicae*. Lucas habría preferido esta tradición en orden a presentar a Jesús como «profeta» (cf. M. D. John-

son, *The Purpose of Biblical Genealogies,* 240-252). La interpretación no deja de ser enigmática; pero hay que reconocer que podría encajar perfectamente en la presentación lucana de Jesús como profeta. Sin embargo, carecemos de elementos suficientes para postular que esa identificación existiera en el judaísmo precristiano o en la propia comunidad cristiana anterior a Lucas.

Un problema mucho más grave es el que gira en torno al abuelo de Jesús; según Mateo, fue un tal «Jacob» (Mt 1,16), pero, según Lucas, se llamaba «Helí» (Lc 3,23). Los intentos de solución han sido múltiples; presentamos únicamente un par de muestras:

a) Julio Africano —citado por Eusebio en su *Historia ecclesiastica,* I, 7, 2-15— explicaba el texto de Lucas acudiendo a la «ley del levirato» (Dt 25,5-10), en virtud de la cual, cuando un hombre casado moría sin descendencia, el pariente más próximo tenía que tomar a la viuda y suscitar una descendencia que llevara el nombre del difunto y perpetuara su linaje en Israel. En esta línea habría que interpretar el texto de Lc 2,32 de la manera siguiente: «(Jesús) era, según pensaba la gente, hijo de José, hijo —en realidad— de Helí»; de modo que, en ese caso, José podría seguir siendo «hijo de Jacob», como dice Mateo (Mt 1,16). Pero ese conato de solución encierra una serie de complicaciones, que se pueden consultar en R. E. Brown, *op. cit.,* pp. 527-534; en realidad no es una verdadera solución.

b) Otra propuesta consiste en interpretar la lista de Mateo como la genealogía de José, y la enumeración de Lucas como la genealogía de María. Se quiere encontrar un fundamento para esta propuesta en el relieve que la narración de la infancia, según Mateo da a la figura de José, mientras que la narración de Lucas está fundamentalmente centrada en María. Esta interpretación se divulgó considerablemente por obra de Annio de Viterbo (hacia el año 1490 después de Cristo) y ha llegado hasta épocas más bien recientes, como se puede comprobar por la obra de J. M. Heer, *Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas* (Friburgo de Brisgovia 1910). Aunque en ocasiones se ha pensado en una posible ascendencia davídica de María, la tesis no tiene ninguna base en el Nuevo Testamento; aparte de que Lucas establece la genealogía de Jesús partiendo explícitamente de José (véase la «nota» exegética a Lc 3,23).

A causa de todo este cúmulo de dificultades que surgen de una comparación entre las dos genealogías, la mayor parte de los comentaristas modernos rechazan la idea de que se trate de registros oficiales públicos o de listas de antepasados conservadas en el seno de la familia. En una palabra: ambas genealogías son composiciones propias de cada evangelista, inspiradas en diversas fuentes que, cada una a su manera, reproducían la sucesión de la dinastía davídica.

Ya hemos apuntado anteriormente que la redacción de una genealogía solía obedecer a un determinado propósito o a una función concreta. Ese aspecto es el que realmente nos interesa, y eso es lo que vamos a abordar a continuación.

La función de la genealogía de Jesús según Lucas, precisamente en este momento de su narración evangélica, ha quedado ya sumariamente insinuada en un párrafo anterior. Decíamos que era otro modo de explicar la relación de Jesús con Dios y con el ser humano, al que ha venido a servir, precisamente cuando va a comenzar su ministerio de predicación y de actividad curativa. A. Plummer (*A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 101) trata de explicar la inserción de la genealogía en este punto de la narración evangélica, porque se trata de un verdadero comienzo: «los tres primeros capítulos son meramente introductorios». Pero esta explicación corre el riesgo de atribuir a la genealogía según Lucas una serie de connotaciones que corresponden con mayor propiedad a la genealogía según Mateo. No se puede negar que Lucas emplea el participio *archomenos* (= «comenzando», «al empezar») en el versículo que introduce la serie genealógica; pero difícilmente se puede deducir de aquí que «el evangelista vuelve a comenzar de nuevo». Ya explicaremos más adelante los diversos matices del participio *archomenos* en la composición de Lucas (véase la «nota» exegética a Lc 3,23). La interpretación de A. Plummer no parece tener suficientemente en cuenta la cesura entre los capítulos introductorios (Lc 1-2) y el verdadero comienzo que suponen los capítulos 3-4.

Hay que observar, por otra parte, que Lucas ha inserido su recensión genealógica entre dos episodios —bautismo de Jesús y su tentación en el desierto—, que derivan de los materiales de Marcos. Eso nos lleva a preguntarnos qué clase de relación puede exis-

tir entre la genealogía de Jesús y sus tentaciones. Según J. Jeremias (TDNT, 1, 141-143), la conexión se anuda en torno al tema de Adán: igual que el progenitor de la raza humana, Jesús también experimenta la tentación de Satanás. Pero esa interpretación depende de un presupuesto, a saber: que Lucas ha retrotraído la genealogía de Jesús hasta Adán, porque concibe al protagonista, igual que Pablo, como «segundo Adán» o como «el Adán definitivo» (cf. 1 Cor 15,22.45-49; Rom 5,14). Sin embargo, no es seguro, ni mucho menos, que Lucas haya pensado en esa temática; de hecho, M. D. Johnson ha refutado contundentemente casi todos los argumentos de J. Jeremias (cf. *The Purpose of Biblical Genealogies*, 234-235). Lucas tiene su propia idea del carácter universal de la salvación realizada por Jesús y no necesita apoyos externos, como la temática paulina. La serie genealógica de Lucas termina, en el v. 38, con un último eslabón: «hijo de Dios»; por consiguiente, no se puede hablar de una tipología entre Jesús y Adán, que es el penúltimo de la lista. Eso quiere decir que la conexión entre la genealogía y el episodio siguiente es mínima; los vínculos hay que buscarlos, más bien, entre la genealogía de Jesús y el episodio anterior, es decir, su bautismo y las circunstancias que lo acompañan. En el momento de su bautismo es cuando ha quedado establecida la relación de Jesús con el «cielo» y con la voz que le proclama «mi Hijo», y lo que trata de determinar la serie de generaciones es la genealogía de Jesús, el Hijo de Dios.

Uno de los datos implícitos en la redacción lucana de la genealogía de Jesús es el origen divino de la historia, que aquí queda esquematizada en la sucesión de generaciones. La historia de salvación adquiere, de esta manera, un aspecto que actúa decisivamente en la obra de Lucas. Ahora, cuando va a empezar el «tiempo de Jesús» propiamente dicho, la figura del protagonista se proyecta sobre todo el decurso de la historia. Jesús no es únicamente el fruto de Israel, sino de toda la humanidad entera y, en definitiva, del propio Dios. El designio inicial de Dios al crear al hombre alcanza ahora una nueva etapa en el *archē* del «tiempo de Jesús».

v. 23. *Al empezar su ministerio*

El uso lucano del participio *archomenos* (= «al empezar», «al comenzar») es bastante críptico; pero se entiende fácilmente si se observa que en otros textos Lucas utiliza el verbo *archein* —o sus derivados— con referencia al comienzo del ministerio público de Jesús (cf. Lc 23, 5; Hch 1,1; y especialmente, Hch 1,22 y 10,37, donde se relaciona directamente con el bautismo de Jesús). En la concepción de Lucas, éste es el verdadero comienzo del «tiempo de Jesús». Véase la «nota» exegética a Lc 1,3. Se puede comparar este pasaje con el texto de Hch 11,15, donde se utiliza el sustantivo *archē* (= «comienzo»), para indicar el principio del «tiempo de la Iglesia»; cf. Lc 24,47. Para entender el texto no es necesario compararlo con Mc 4,1 ni sobrentender un infinitivo como *didaskein* (= «enseñar»). El participio *archomenos* se usa de modo absoluto e independiente. No cabe duda que su carácter críptico es el responsable de que algunos manuscritos de la versión VL y de las antiguas versiones siríacas omitan ese participio, y lo mismo se puede decir de algunos manuscritos griegos secundarios que cambian *archomenos* (= «al empezar») por *erchomenos* (= «al venir» [para recibir el bautismo]).

Jesús tenía

El texto griego dice: *kai autos ēn Iēsous* (= «Y Jesús era»), donde la expresión *kai autos* se usa en sentido débil (cf. tomo I, p. 200).

Unos treinta años

El uso del adverbio *hōsei* (= «aproximadamente») indica que la cifra no hay que tomarla a la letra, sino más bien en números redondos. Dentro del contexto del capítulo 3, la indicación quiere decir que el trigésimo cumpleaños de Jesús y el decimoquinto año del reinado efectivo del emperador Tiberio no eran fechas muy lejanas. Pero, a pesar de la intención de Lucas de fechar los «acontecimientos» con referencia a la historia de Roma y de Palestina, no se debe insistir demasiado en esa indicación de la edad de Jesús, sobre todo, poniéndola en relación con los datos de Lc 1,5; 2,2; 3,1; el propio Lucas dice: *hōsei,* o sea, una cifra más bien aproximativa. Dionisio el Exiguo quiso precisar demasiado y lo que pasó fue que calculó erróneamente el comienzo de la era cristiana, y no ha habido manera de enmendar el error (cf. JBC, art. 75, n. 134). Para una exposición detallada de las relaciones entre las diversas fechas de Lc 3, véanse las obras de H. W. Hoehner, *Chro-*

nological Aspects of the Life of Christ (Grand Rapids 1977) 37-38, y de J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology,* 273-275.

Y si no hay que insistir excesivamente en el dato de la edad aproximada de Jesús, mucho menos se debe pensar en que esa mención de los «treinta años» implique una referencia a la edad de David cuando empezó a reinar (2 Sm 5,4); a la edad de José cuando se presentó al faraón (Gn 41,46), o a la edad en que un judío se consideraba en plena madurez (Nm 4,3), y todo eso a pesar de las elucubraciones de H. Schürmann *(Das Lukasevangelium,* 199).

Según pensaba la gente, el hijo de José

Como en la genealogía según Mateo, la ascendencia de Jesús se describe siguiendo la línea de José y no la de María (a pesar de algunos intentos posteriores de interpretar la genealogía según Lucas como la lista de los antepasados de María). Esto quiere decir que Lucas asigna a José una paternidad legal, o comúnmente reconocida, por la que Jesús se considera como heredero de José. Por esta razón, Lucas puede presentar a María y José como «sus padres» en Lc 2,41, y María puede hablar a su hijo, refiriéndose a José, como «tu padre» (Lc 2,48). Cf. Lc 4, 22; Jn 1,45; 6,42. El inciso, perfectamente clásico: *hōs enomizeto* (= «como se pensaba», «como pensaba la gente») es clara adición lucana (véanse nuestras observaciones en el «comentario» general), que se refiere únicamente a «hijo de José» y no a todo el resto de los genitivos. Sobre una hipotética puntuación de esta frase que permita interpretarla en términos de la ley del levirato, véase lo ya expuesto en el «comentario» general a este pasaje.

José, hijo de Helí

En los relatos de la infancia ha quedado claro que José era «de la estirpe de David» (Lc 1,27; 2,4). Ahora en la genealogía se describe detalladamente esa ascendencia davídica. Helí, como padre de José, resulta totalmente desconocido. El nombre —en griego: *Hēli,* en hebreo: *ʿĒlî*— aparece en los primeros capítulos del primer libro de Samuel (cf. 1 Sm 1,3.12.17.26; 2,11.12.20.22.27; 3,1.2.5, etc.).

En la genealogía según Mateo, José aparece como hijo de Jacob (Mt 1,16). Y ésta es la variante introducida por el códice D en el propio texto de Lucas; es más, desde Jacob hasta David, todos los nombres de la genealogía según Lucas —e incluso en orden ascendente— corresponden, en el códice D, a los recensionados por Mateo. Con eso se consigue una armonización de ambos textos y se zanjan todos los problemas.

En las «notas» exegéticas siguientes sólo discutiremos las principa-

les dificultades que plantea la crítica textual. De hecho, hay una infinidad de variantes menores sobre todo en la forma escrita de los nombres; pero son absolutamente irrelevantes y no requieren el más mínimo comentario. El que tenga interés por este tipo de estudio puede consultar el aparato crítico de cualquiera de las ediciones modernas del Nuevo Testamento en griego.

vv. 24-27. *Matat, ... Resá*

Estos diecisiete antepasados de Jesús nos resultan absolutamente desconocidos. En ningún caso se deben identificar con otros personajes veterotestamentarios del mismo nombre, por ejemplo, con los profetas Amós y Nahún.

v. 27. *Resá*

Alguien ha sugerido que este nombre es, en realidad, una transliteración griega del título arameo *rēšāʾ* (= «príncipe»), y, por consiguiente, debe unirse al nombre anterior, de modo que se lea: «(hijo del) príncipe Joanán, hijo de Zorobabel», con referencia a Ananías, que, según 1 Cr 3,19, fue uno de los hijos de Zorobabel. En opinión de A. Plummer (*A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 104), «algún copista judío» que redactó la lista prelucana debió de confundirlo con un nombre propio. Para más detalles, véase J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús,* pp. 297ss. Pero esto es pura especulación; aparte de que las agrupaciones de nombres, tal como se encuentran en la actual genealogía según Lucas, contradicen esa hipótesis. Véanse nuestras observaciones en el «comentario» general.

Zorobabel

Lucas escribe el nombre de *Zerubbābel* según la forma griega de los LXX en 1 Cr 3,19: *Zorobabel,* que es la que adoptamos en nuestra traducción. El nombre, derivado del acádico *zēr-Bābili,* significa «linaje de Babilonia», con referencia a su nacimiento en esa capital (Esd 2,2); fue uno de los primeros judíos que regresaron a Jerusalén desde el destierro en Babilonia. Después del decreto de Ciro, que autorizaba a los israelitas a regresar a sus tierras, *Zorobabel* fue gobernador de Judá durante la dominación persa. Hacia el año 520 a. C. empezó su mandato en Jerusalén como sucesor de Sesbasar, y tuvo un papel importante en la reconstrucción del templo entre los años 520-515 a. C. El texto masorético de 1 Cr 3,19 supone su ascendencia davídica, al registrarle como hijo de Fedayas, tercer hijo de Jeconías y hermano de

Sealtiel. Sin embargo, Lucas sigue otra tradición —probablemente más correcta—, que le considera hijo de Sealtiel (cf. Ag 1,1.12.14; 2,2.23; Esd 3,2.8; 5,2; Neh 12,1), como también lo hace la versión de los LXX de 1 Cr 3,19. La genealogía según Mateo sigue la misma tradición. A. Plummer *(A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 104) piensa que Zorobabel fue realmente hijo de Fedayas y sobrino de Sealtiel, quien, al no tener descendencia, le nombró heredero suyo. Pero esto difícilmente se ajusta a la realidad; véase J. Jeremias, *op. cit.,* p. 304.

En los nombres de Zorobabel y Salatiel (= Sealtiel), la dos genealogías vuelven a coincidir en medio de esa larga lista de personajes diversos. La aparición de esas dos figuras en la genealogía según Mateo no es extraña; lo sorprendente es que aparezca en la recensión de Lucas precisamente en este momento. ¿Por qué esa mención de Zorobabel? ¿Será porque se le consideraba como «sello» de Dios, es decir, signo de su elección, según las palabras del profeta Ageo: «te haré mi sello porque te he elegido» (Ag 2,23)?

Salatiel

También en este caso Lucas utiliza la forma griega del nombre: *Salathiēl* —en vez de la escritura hebreas *Šeʾaltîēl—,* como aparece en la versión de los LXX de 1 Cr 3,17. En hebreo, *šeʾaltî-ēl* significa: «He pedido a Dios» (este hijo). En la genealogía según Mateo, Salatiel aparece como hijo de Jeconías (Mt 1,12), igual que en la versión de los LXX de 1 Cr 3,17 *(Iechonia-asir,* o sea, «Jeconías-prisionero»); en cambio, Lucas le presenta como «hijo de Nerí», personaje totalmente desconocido.

vv. 28-31. *Melquí ... Matatá*

También estos dieciocho antecesores de Jesús son desconocidos, aunque Lucas los presenta como herederos de David, según la «línea —o familia— de Natán» (cf. Zac 12,12). Sobre la presencia de nombres de patriarcas en este grupo, véanse nuestras observaciones en el «comentario» general.

v. 31. *Natán*

Conocemos el nombre de este tercer hijo de David, nacido en Jerusalén, por las indicaciones de 2 Sm 5,14; 1 Cr 3,5; 14,4. En la genealogía según Mateo, el nombre correspondiente a Natán es «Salomón» (Mt 1,6b). De este modo, Lucas ha querido evitar la línea dinástica desde Salomón hasta Jeconías, quizá por las críticas que hace el Antiguo Testamento de algunos de estos reyes o —con más probabilidad— por los

oráculos de Jeremías (Jr 22,28-30; 36,30-31), que preanunciaban la desaparición de la dinastía de David.

David

El nombre del más famoso rey de Israel aparece aquí, en la genealogía de Jesús según Lucas, como uno más de sus setenta y siete antepasados; en contraste con Mt 1,6.17, Lucas no le da una relevancia especial.

Desde David hasta Abrahán, los nombres coinciden en ambas listas genealógicas, con la única excepción de Admín y Arní, mencionados en Lc 3,33. Se puede discutir si estos nombres entraron en la lista de Lucas por influjo de 1 Cr 1,34-2,15. J. Jeremias *(op. cit.,* p. 308) piensa que el autor de la genealogía según Lucas no conocía los libros de las Crónicas, «que aun en la misma Palestina no fueron incluidos en el canon de las Escrituras hasta el s. I d. C.». Pero una cosa es el estatuto canónico de un determinado libro y otra muy distinta su composición y uso comunitario en la época más temprana. Entre los textos encontrados en la gruta n. 4 de Qumrán hay un fragmento de Crónicas aún no publicado (cf. F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies,* Garden City, N. Y. 1961, 41). Por tanto, no se puede excluir taxativamente que la genealogía según Lucas pueda depender de esos primeros capítulos de Crónicas.

v. 32. *Jesé*

El padre de David, perteneciente a la tribu de Judá, tenía su residencia en Belén (cf. 1 Sm 16,1). Lucas utiliza la forma griega del nombre: *Iesssai,* que es también la empleada por los LXX en 1 Cor 2,13; en hebreo, el nombre es *ʾîšay,* procedente de *Yišay* (cf. 1 Cr 2,12). Jesé es un personaje bien conocido en la tradición bíblica (cf. 1 Sm 17,12; 20,27; Rut 4,22; Hch 13,22; Rom 15,12).

Obed

Es el abuelo de David, hijo de Rut y criado de pequeño por Noemí (Rut 4,17.21-22). La forma griega aceptada por E. Nestle, K. Aland y A. Merk es *Iōbēd;* pero los códices B y א⁺ traen *Iōbēl* por una confusión entre las letras mayúsculas griegas: Δ y Λ, cuya configuración es muy semejante. La tradición textual «koiné» y el códice Θ leen *Ōbēd,* igual que los LXX en 1 Cr 2,12 y en Rut 4,21-22. La forma hebrea del nombre es *ʿÔbēd* (= «servidor»).

Boaz

Boaz era un honrado terrateniente con residencia en Belén, que se casó con Rut, la moabita (Rut 2-4). Lucas utiliza la forma griega del nom-

bre: *Boos,* igual que la versión de los LXX en 1 Cr 2,12; la forma hebrea es *Bōʿaz,* de significado desconocido.

Salá

En el P[4], en los códices B y ℵ⁺ y en algunas versiones siríacas, el nombre del padre de Boaz aparece como *Sala.* En el correspondiente pasaje de Mateo (Mt 1,4), el nombre es *Salmōn,* igual que en la versión griega de los LXX en 1 Cr 2,11; pero en Rut 4,20-21, los LXX leen *Salman.* El texto masorético presenta algunas variantes; por ejemplo, en 1 Cr 2,11 lee *Śalmāʾ;* en Rut 4,20, *Śalmāh,* y en Rut 4,21, *Śalmôn.* Por influjo de este último nombre y por la transcripción que de él nos dan los LXX, algunos manuscritos de Lucas —como la tradición textual «koiné», los códices D y Θ— leen también *Salmōn.*

Naasón

Es uno de los jefes de familia, representantes de las doce tribus, que asistieron a Moisés para elaborar un censo de todo Israel en el desierto (Nm 1,7). La forma griega del nombre es *Naassōn,* igual que en la versión de los LXX en 1 Cr 2,10; Éx 6,23; Nm 1,7; Rut 4,20. La forma hebrea es *Naḥšôn.* Según Éx 6,23, «Aarón se casó con Isabel, hija de Aminadab y hermana de Najsón».

v. 33. *Aminadab*

El padre de Naasón debió de ser una de las figuras importantes de la tribu de Judá (cf. Nm 1,7). Cf. Éx 6,23; 1 Cr 2,10; Rut 4,19-20. Tanto en la genealogía según Mateo (Mt 1,4) como en los registros del primer libro de las Crónicas (1 Cr 2,10), a Aminadab se le presenta como hijo de Ram (= Aram); pero Lucas le introduce como «hijo de Admín» y nieto de Arní, personajes desconocidos en el Antiguo Testamento.

Admín, hijo de Arní

Estos dos nombres, junto con el anterior, plantean las mayores dificultades, desde el punto de vista de la crítica textual, en la genealogía según Lucas. Las variantes de los diversos códices son tan numerosas, que las ediciones modernas del texto crítico del Nuevo Testamento optan por dejar los nombres como están —sin incluirlos entre paréntesis o corchetes— por el principio de la *lectio difficilior.* La infinidad de variantes se debe, en parte, a la imposibilidad experimentada por los copistas para designar con esos nombres a personajes del Antiguo Testamento.

Esrón

En este nombre vuelven a coincidir las dos líneas genealógicas (Lc 3, 33; Mt 1,3). Esrón fue el representante de la tribu de Judá (Gn 46,12;

Nm 26,21). La forma griega del nombre es *Esrom,* como en la versión de los LXX en 1 Cr 2,9 (aunque en algunos manuscritos aparece como *Eserōm);* en hebreo, el nombre es *Ḥeṣrôn,* que posiblemente signifique «el débil» (?).

Fares

Éste es el nombre de uno de los dos gemelos —el otro es Zéjar —que dio a luz Tamar, como fruto de sus relaciones con su suegro Judá (Gn 38,29). La forma griega es *Phares,* como en 1 Cr 2,4 (LXX); en hebreo, el nombre es *Pereṣ.* Cf. Rut 4,18.

Judá

Cuarto hijo de Jacob, nacido de Lea (Gn 29,35); es el prototipo de la tribu de Judá. Cf. 1 Cr 2,1; Heb 7,14.

v. 34. *Jacob*

Hijo de Isaac y de Rebeca y hermano menor gemelo de Esaú. Tanto Lucas como Mateo usan este nombre —«Jacob»—, que, en el texto masorético de 1 Cr 1,34 aparece como «Israel». En este punto, ambos evangelistas siguen la tradición de los LXX, aun en la propia forma del nombre, que no sufre las típicas transformaciones de la lengua griega. «Jacob» ya ha hecho acto de presencia anteriormente en las narraciones de la infancia (Lc 1,33); formando la clásica tríada patriarcal, aparecerá de nuevo en Lc 13,28; 20,37.

Isaac

Hijo de Abrahán y de Sara, concebido cuando sus padres ya eran viejos. Contrajo matrimonio con Rebeca (Gn 24,64). El nombre está tomado de 1 Cr 1,34.

Abrahán

El patriarca por antonomasia, el padre de Israel, aparece aquí —igual que David— como uno de tantos antepasados de Jesús. Con la mención de Abrahán terminan las coincidencias entre la lista genealógica reproducida por Lucas y los registros del primer libro de las Crónicas (1 Cr 1-3). Desde Abrahán hasta Arfaxad, la genealogía según Lucas parece estar tomada de Gn 11,10-26. Sin embargo, alguno de los nombres siguientes se encuentran también en 1 Cr 1,24-27. Véase la «nota» exegética a Lc 1,55 para una visión del papel que desempeña la figura de Abrahán en la teología de Lucas.

Téraj

Personaje de origen «semita» —es decir, descendiente de Sem—, cuyo nombre refleja la región de donde procede. Es el padre de Abrahán, de Najor y de Harán, según los datos de Gn 11,26-27. La forma griega del nombre es *Thara,* igual que en la versión de los LXX en Gn 11,26. Cf. Jos 24,2; 1 Cr 1,26. El nombre hebreo es *Teraḥ.*

Nacor

Es probable que el nombre del abuelo de Abrahán se deba a su región de origen *(Naḫuru),* en Mesopotamia. La forma griega es *Nachōr,* como en la versión de los LXX en Gn 11,22; cf. 1 Cr 1,26. El nombre hebreo es *Nāḥôr.*

v. 35. *Seruc*

El nombre deriva, probablemente, de la región de Sarugi, un territorio situado al oeste de Jarán. La forma griega del nombre es *Serouch,* como en la versión de los LXX (Gn 11,20); cf. 1 Cr 1,26. El nombre hebreo es *Śerûg.*

Ragau

Otro descendiente de Sem, cuyo nombre original —Reú— es probablemente una abreviatura de «Reuel» o de «Reuyah», que significa «amigo de Dios» o «amigo de Yahú». La forma griega del nombre es *Ragau,* igual que en Gn 11,18 (LXX); cf. 1 Cr 1,25. En hebreo, el nombre es *Reʿû.*

Fálec

También «semita». Su nombre significa «división»; y es, probablemente, un reflejo de la historia de la famosa Torre de Babel. La forma griega del nombre es *Phalek,* como en Gn 11,16 (LXX); cf. 1 Cr 1,25. En hebreo, la forma normal del nombre es *Peleg,* que, en sílaba pausal, se transforma en *Pāleg.*

Éber

Es el antecesor por antonomasia de los «hebreos». Cf. Gn 11,14; 10, 24; cf. 1 Cr 1,25. En hebreo, la forma del nombre es *ʿĒber,* que significa: «región más allá (del río Éufrates)».

Selá

En la lista genealógica, la forma griega del nombre es *Sala,* igual que el mencionado anteriormente en el v. 32. El nombre proviene de la

versión de los LXX (Gn 11,13; 10,24; 1 Cr 1,24), mientras que el texto masorético dice *Šelaḥ.*

v. 36. *Cainán*

El nombre de *Kaīnam* (o *Kaīnan)* aparece en Gn 11,12; 10,24 (LXX) y en 1 Cr 1,18 (manuscrito A de la versión de los LXX). En todos los pasajes citados, el texto masorético omite el nombre y hace a Selá directamente hijo de Arfaxad.

Arfaxad

Tercer hijo de Sem y abuelo (o bisabuelo) de Éber, el típico antecesor de los «hebreos». La forma griega del nombre: *Arphaxad,* proviene de la versión de los LXX (Gn 11,10; 1 Cr 1,23). En hebreo, el nombre es *ʾArpkšad,* y tiene probablemente origen hurrita.

Sem

El padre por antonomasia de los «semitas». La forma griega del nombre es *Sēm,* igual que en Gn 11,10 (LXX). Desde Sem hasta Adán, la genealogía según Lucas depende probablemente de la lista de los descendientes de Set en Gn 5,1-32: «lista de los descendientes (libro de las generaciones) de Adán» (Gn 5,1). Véase, con todo, Gn 9,26-27; Eclo 49,16.

Noé

La genealogía según Lucas no olvida a la gran figura de la época anterior a los patriarcas, a Noé el justo, hijo de Lamec, superviviente del diluvio, salvado de la destrucción por el propio Dios. La forma griega del nombre es *Nōe,* como en Gn 5,29; 6,9; 1 Cr 1,4; Sab 10,4; Eclo 49,17. En la genealogía «setita» de Gn 5,28-29, Noé es hijo de Lamec; pero en la genealogía «cainita» —procedente del documento «yahvista»—, Noé no aparece como hijo de Lamec (Gn 4,18-22). Pero sí viene reseñado como tal en las primeras columnas del *Genesis Apocryphon,* uno de los escritos de la gruta n. 1 de Qumrán.

Lamec

Marido de Bit-Enós, que le dio un milagro de hijo, como Noé (cf. 1QapGn 2,3.19; 5,4.10.15.16); el Antiguo Testamento no menciona el nombre de la mujer. En la genealogía según Lucas, el nombre de Lamec aparece según la forma griega que tiene en la versión de los LXX (Gn 5,25; cf. 4,18-22; 1 Cr 1,3).

v. 37. *Matusalén*

El más longevo patriarca de los descendientes de Set (Gn 5,21.25-27). La forma griega del nombre es *Mathousala,* como en la versión de los LXX (Gn 5,21; 1 Cr 1,3). En hebreo, el nombre es *Metûšalaḥ.* Pero el texto masorético de Gn 4,18 llama al padre de Lamec *Metûšāʾēl;* esto, según la genealogía «cainita». Se trata de una configuración hebrea de la forma acádica *Mutu-ša-ili* (= «hombre de Dios»). La forma hebrea usada en la genealogía «setita» tiene que ser una deliberada deformación del nombre que aparece en la lista de los descendientes de Caín, porque no hay otra manera de explicarlo. La versión de los LXX ha armonizado el nombre en las dos genealogías (Gn 4 y Gn 5).

Henoc

La carta de Judas llama a Henoc «el séptimo después de Adán» (Jds 14). En la posterior tradición judía de la época anterior al cristianismo, Henoc aparece como el depositario del favor de Dios; «le tocó en suerte el lote (de los santos)» (1QapGn 2,20), porque «trató con Dios y después desapareció, porque Dios se lo llevó» (Gn 5,24). Esa misma tradición judía le presenta como «consumado escritor» (4QHenGig^{a} 8,4). Cf. Gn 5,18; Eclo 49,16; 1 Cr 1,3.

Járet

Otro patriarca de la época anterior al diluvio (Gn 5,15; 1 Cr 1,1). Los mejores manuscritos del texto de Lucas leen la forma griega *Iaret,* pero en los LXX encontramos la formación *Iared.* En hebreo, el nombre es *Yered.*

Maleleel

La forma del nombre en la genealogía según Lucas sigue la tradición de los LXX: *Meleleēl* (Gn 5,12; 1 Cr 1,1). Pero el nombre en hebreo es *Mahalalʾel* (= «alabanza de Dios»)

Cainán

Es el mismo nombre que ya encontramos anteriormente en el v. 36. Cf. Gn 5,9; 1 Cr 1,1, donde aparece como «Quenán».

Enós

Otra formación del nombre, según el texto hebreo, es *ʾEnoš* (Gn 5,6; 1 Cr 1,1), cuyo significado es simplemente «hombre». En Gn 4,26 se le presenta como «el primero que invocó el nombre del Señor».

Set

Según Gn 4,25-26, se trata del tercer hijo de Adán y Eva; pero Gn 5,3 le presenta como su primer hijo. Cf. 1 Cr 1,1; Eclo 49,16.

Adán

El primer hombre (Gn 5,1-2; 1 Cr 1,1; Eclo 49,16). En la lista genealógica se le presenta como «individuo», es decir, como persona concreta e histórica. En Gn 1-2, la palabra *ʾādām* se interpreta normalmente como una figura simbólica de la humanidad del ser humano. En la genealogía según Lucas, como en casi todas las obras de la literatura intertestamentaria, se pasa por alto el «pecado» de Adán y se enaltece su «gloria» de ser el primer hombre. Lucas subraya aún más su condición al llamarle decididamente «hijo de Dios». Cf. 1 Tim 2,13.

Hijo de Dios

Cuando Lucas añade a su lista genealógica ese simple *tou theou* (= «[hijo] de Dios»), puede parecer que considera a Dios como «padre», en la misma línea que los demás personajes citados en la genealogía de Jesús. Pero, obviamente, Lucas supone mucho más que eso. No quiere decir que Adán, por el mero hecho de ser creado por Dios, se convierta automáticamente en «su hijo». La adición lucana evoca más bien el recuerdo de la declaración celeste que proclamaba a Jesús como «Hijo» (Lc 3,22). Él es el auténtico y verdadero «Hijo de Dios». Pero, naturalmente, eso no significa que haya que interpretar toda la serie, desde *hōs enomizeto* (= «como se pensaba», «como pensaba la gente»), como un gigantesco paréntesis entre *ōn huios* (= «siendo/y era hijo») y *tou theou* (= «de Dios»); eso sería, como observan los comentaristas (cf. A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 105), forzado y artificioso. Por otra parte, no se puede decir que Lucas haya añadido este genitivo: *tou theou,* por causa de los paganos. El hecho de retrotraer la genealogía de Jesús hasta el propio Adán puede tener incluso ese sentido; pero esa última adición, ese último eslabón genealógico, tiene un significado mucho más trascendente: Jesús es el Hijo de Dios.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 3,23-38

Abel, E. L., *The Genealogies of Jesus ho Christos:* NTS 20 (1973-1974) 203-210.

Brown, R. E., *Genealogy (Christ):* IDBSup (1976) 354.

Burger, C , *Jesus als Davıdssohn Eıne tradıtıonsgeschıchtlıche Untersuchung* (Gotinga 1970) 116-123.

Byskov, M , *Verus Deus - Verus homo, Luc 3 23-38.* ST 26 (1972) 25-32.

Farrer, A M , *Note, The Genealogıes of Chrıst,* en *Studıes ın the Gospels* Hom. a R. H Lightfoot (ed. por D E. Nıneham; Oxford 1955) 87-88.

Gordon, C H , *Paternıty at Two Levels* JBL 96 (1977) 101.

Hartl, V , *Zum Stammbaum Jesu nach Lukas* BZ 7 (1909) 156 173, 290-302.

Heer, J. M , *Dıe Stammbaume Jesu nach Matthaus und Lukas* (Friburgo de Brısgovia 1910).

Holzmeıster, U , *Eıne Erklarungsversuch der Lk-Genealogıe (3,23-38)* ZKT 47 (1923) 184-218

— *Genealogıa S Lucae (Lc 3,23-38)* VD 23 (1943) 9-18

Hood, R. T., *The Genealogıes of Jesus,* en *Early Chrıstıan Orıgıns* Hom a H R. Wılloughby (ed. por A. Wikgren; Chicago 1961) 1-15

Johnson, M. D., *The Purpose of the Bıblıcal Genealogıes wıth Specıal Reference to the Settıng of the Genealogıes of Jesus* (Cambrıdge 1969).

Kaplan, C , *Some New Testament Problems ın the Lıght of the Rabbınıcs and the Pseudoepıgrapha The Generatıon Schemes ın Matthew I 1-17, Luke III 24ff* BSac 87 (1930) 465-471.

Kunh, G , *Dıe Geschlechtsregıster Jesu beı Lukas und Matthaus nach ıhrer Herkunft untersucht.* ZNW 22 (1923) 206-228

Lambertz, M , *Dıe Toledoth ım Mt 1,1-17 und Lc 3,23b ff ,* en Hom. a Franz Dornseiff (ed. por H. Kusch; Leipzig 1953) 201-225

Lee, G. M , *Luke ııı, 23* ExpTim 79 (1967-1968) 310

Lerle, E., *Dıe Ahnenveızeıchnısse Jesu Versuch eıner chrıstologıschen Interpretatıon* ZNW 72 (1981) 112-117.

Lıver, J , *The Problem of the Davıdıc Famıly after the Bıblıcal Perıod* «Tarbiz» 26 (1957) 229-254

Nestle, E , *Salomo und Nathan ın Mt I und Lc 3* ZNW 8 (1907) 72.

— *Zur Genealogıe ın Lukas 3* ZNW 4 (1903) 188-189

Nolle, L , *Old Testament Laws of Inherıtance and St Luke's Genealogy of Chrıst* Scr 2 (1947) 38-42.

Ogg, G , *The Age of Jesus When He Taught.* NTS 5 (1958-1959) 291-298.

Overstreet, R L , *Dıffıcultıes of New Testament Genealogıes* «Grace Theological Journal» 2 (1981) 303-326

Pous, P., *Genealogıa Christı altera* VD 7 (1927) 267-271.

Ramlot, M.-L., *Les généalogies bibliques Un genre littéraire oriental.* BVC 60 (1964) 53-70.
Ride, G. E., *Luke 3 22 38 in Codex Bezae The Messianic King* AUSS 17 (1979) 203-208
Saldarini, G., *La genealogia di Gesù,* en *I vangeli* IV (eds. L. Moraldi/ S. Lyonnet, Turín 1960) 411-425.
Sanders, H. A., *The Genealogies of Jesus* JBL 32 (1913) 184-193.
Seethaler, P., *Eine kleine Bemerkung zu den Stammbaumen Jesu nach Matthaus und Lukas* BZ 16 (1972) 256-257.
Thompson, P. J , *The Infancy Gospels of St Matthew and St Luke Compared,* en SE I (TU 73; 1959) 217-222.
Throckmorton, B. H , *Genealogy (Christ),* en IDB 2, 365-366.
Wilson, R. R., *Genealogy and History in the Old Testament* (Tesis de la Universidad de Yale; New Haven 1972).
— *The Old Testament Genealogies in Recent Research.* JBL 94 (1975) 168-189.

14. *LA TENTACION EN EL DESIERTO*
(4,1-13)

1 Jesús, lleno del Espíritu Santo, se marchó del Jordán, y el
Espíritu le fue llevando 2 durante cuarenta días por el desierto,
mientras el diablo le ponía a prueba. Durante todo ese tiempo estuvo sin comer y, al final, sintió hambre.

3 Entonces el diablo le dijo:

—Si eres Hijo de Dios, dile a esa piedra que se convierta en pan.

4 Jesús le contestó:

—Está escrito: *«No de solo pan vive el hombre»* [a].

5 Entonces le llevó a una altura y le mostró, en un instan-
te, todos los reinos del mundo. 6 Y el diablo le dijo:

—Te daré todo ese poder y la gloria que implican esos
reinos, porque me lo han dado a mí y yo se lo doy a quien
quiero. 7 Por tanto, si me rindes homenaje, todo será tuyo.

8 Jesús le contestó:

—Está escrito: *«Al Señor tu Dios rendirás homenaje y a él solo prestarás servicio»* [b].

9 Entonces le llevó a Jerusalén, le puso en el alero del templo y le dijo:

—Si eres Hijo de Dios, tírate de aquí abajo; 10 porque
está escrito: *«Encargará a sus ángeles que cuiden de ti y te
guarden»* [c], 11 y también: *«Te llevarán en volandas para que
tu pie no tropiece con una piedra»* [d].

12 Jesús le contestó:

—Está mandado: *«No tentarás al Señor, tu Dios»* [e].

13 Entonces, acabada toda clase de tentación, el diablo se marchó de su presencia, hasta el momento oportuno.

[a] Dt 8,3. [b] Dt 6,13. [c] Sal 91,11.
[d] Sal 91,12. [e] Dt 6,16.

La tentación o prueba de Jesús en el desierto es el último episodio de esta serie preparatoria, que introduce el ministerio público de Jesús en el Evangelio según Lucas (Lc 4,1-13). Está íntimamente vinculado con la escena del bautismo y con la lista genealógica, precisamente porque Jesús es sometido a prueba en cuanto Hijo de Dios. Veremos más adelante cómo también está relacionado con el episodio de Nazaret. Todo este conjunto marca la tonalidad dominante que va a invadir el ministerio público de Jesús.

La secuencia narrativa de Lucas vuelve a depender aquí del orden establecido por Marcos, en el que al episodio del bautismo sigue la escena de la tentación. Lucas ha interrumpido esa secuencia para inserir la genealogía del protagonista, pero ahora reanuda su narración siguiendo el orden primitivo del Evangelio según Marcos. Pero, aunque recupera el orden originario, no conserva más que unas cuantas frases de su fuente (Mc 1,12-13): «durante cuarenta días en el desierto» y «le ponía a prueba». Al contrario de Mateo (Mt 4,11), Lucas omite los detalles con los que Marcos termina su narración global de las tentaciones de Jesús. En Marcos, la tentación queda en una generalidad abstracta, mientras que Lucas utiliza materiales provenientes de «Q» para especificar la naturaleza concreta de las tentaciones, igual que Mateo (cf. Mt 4,2b-10). Cf. R. Schnackenburg, *Der Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptikern:* TQ 132 (1952) 300-305.

Las modificaciones redaccionales más importantes introducidas por Lucas son las siguientes: «lleno del Espíritu Santo», «durante todo ese tiempo», «poder», «en un instante», el uso invariable del sustantivo *diabolos* (= «diablo») en toda la narración, la motivación que aduce el diablo en el v. 6b y la conclusión del episodio (v. 13). Hay otra serie de modificaciones menores que revelan la intención de Lucas de presentar las tentaciones de una manera suficientemente plausible; por ejemplo, la transformación del plural —«piedras», «panes» (Mt 4,3)— en su forma singular; la omisión de la «montaña altísima» de la que habla Mateo (Mt 4,8). Estas modificaciones secundarias han sido sometidas a un minucioso análisis por parte de J. Dupont, *Les tentations de Jésus au désert,* 43-72.

Mucho más significativo es el orden de las diversas tentaciones en la narración de Lucas. En la de Mateo, el orden es el siguiente: 1) desierto; 2) alero del templo, y 3) montaña altísima. Lucas, por su parte, establece un orden distinto: 1) desierto; 2) visión de todos los reinos del mundo, y 3) alero del templo de Jerusalén. Esa diferencia nos lleva, naturalmente, a preguntarnos: ¿Cuál era el orden originario en «Q»? ¿Quién de los dos evangelistas alteró esa secuencia primitiva? Los comentaristas dan respuestas muy diferentes. A. Plummer *(A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 110) considera la secuencia de Lucas como el «orden cronológico» primitivo; pero, en realidad, no hay ninguna indicación que pueda sugerir una secuencia temporal. La explicación tiene que moverse en una línea teológica o literaria. K. H. Rengstorf *(Das Evangelium nach Lukas,* 63) sugiere que el propio Lucas, o su fuente particular, reordenaron la secuencia originaria para presentarla en orden inverso a las tres primeras peticiones del padrenuestro: 1) «proclámese que tu nombre es santo»; 2) «que llegue tu reinado», y 3) «danos cada día nuestro pan para la subsistencia» (cf. Lc 11,2). Interpretación demasiado sutil para ser correcta. Y tal vez haya que decir lo mismo de la sugerencia de H. Swanston *(The Lukan Temptation Narrative:* JTS 17, 1966, 71), que ve una conexión entre el orden seguido por Lucas y Sal 106.

Las explicaciones más plausibles han intentado interpretar las respectivas secuencias en términos de una gradación que se mueve hacia un punto culminante. Según esta línea interpretativa, Mateo ha colocado la tentación en la «montaña altísima» en última posición, porque el tema del «monte» es particularmente significativo en su narración evangélica (por ejemplo, el discurso del monte: Mt 5-7; la aparición final de Jesús resucitado en un monte: Mt 28, 16-20; todo ello con la implicación de presentar a Jesús como el nuevo Moisés), o también porque, según él, el punto culminante sería el rechazo de todo culto a Satanás para dedicarse única y exclusivamente al servicio de Dios (cf. A. Feuillet, *Le récit lucanien de la tentation (Lc 4,1-13):* Bib 40, 1959, 613-631; J. Dupont, *Les tentations de Jésus au désert)*. Lucas, por su parte, habría alterado el orden de las dos últimas tentaciones por causa de su perspectiva geográfica; para él, el punto culminante tiene lugar en Je-

rusalén (cf. tomo I, p. 275). Sin duda, hay que preferir esta línea de interpretación.

Hay además otras consideraciones que demuestran que el orden seguido por Mateo representa la secuencia originaria. Por una parte, la progresión narrativa, que va desde el desierto, pasando por el alero del templo, hasta la montaña altísima; por otra, el orden de las citas del Deuteronomio, con las que Jesús rechaza las pretensiones de Satanás, está en orden inverso a su aparición en el libro veterotestamentario: Dt 8,3, en Mt 4,4; Dt 6,16, en Mt 4,7; Dt 6,13, en Mt 4,10. Además, en el orden de Mateo, las dos primeras tentaciones ponen a prueba a Jesús en cuanto «Hijo de Dios», lo que sugiere, probablemente, que el evangelista hizo uso de un primitivo paralelismo binario, al que ulteriormente se añadió un tercer elemento. Si a estas características de Mateo añadimos la perspectiva geográfica de Lucas, parece razonable suponer que el orden seguido por este último implica una reorganización de los primitivos materiales de «Q».

Desde un punto de vista de historia de las formas, el episodio es otra «narración sobre Jesús», que formaba parte de la tradición primitiva de la comunidad cristiana. R. Bultmann (HST, 254) considera las escenas de la tentación en «Q» como «una formulación secundaria», como «una Haggadá interpretativa» en la que el diálogo entre Jesús y el demonio refleja el método de discusión rabínica; sin duda, tuvo que ser «obra de redactores cristianos», que le dieron la forma dialógica de la controversia (HST, 256). Si atendemos únicamente a la forma, habría que postular su pertenencia a una tradición palestinense; pero si nos fijamos en que contiene la noción de «Hijo de Dios», cuya característica es la realización de portentos, habría que acudir más bien a un ambiente helenístico para explicar su origen, ya que en el judaísmo no existe la figura de un Mesías realizador de prodigios (HST, 257). Por consiguiente, en opinión de Bultmann, el episodio es una creación de la comunidad primitiva con el que quiere explicar, de una manera apologética, por qué Jesús no hizo ningún prodigio en provecho propio ni se acomodó a las ideas mesiánicas del tiempo. Esta explicación apologética del episodio es la que dan también, aunque con distintas matizaciones, comentaristas como W. Bousset, M. Dibelius y G. Bornkamm.

No se puede negar que, en cierto sentido, la explicación que postula un contexto palestinense centrado en los «signos» —o «prodigios»— como una manera de entender ciertos aspectos del episodio de la tentación de Jesús tiene su parte de verdad. De hecho, logra dar una explicación de las diversas escenas en sí mismas y como episodios aislados de su contexto; por ejemplo, como existieron en la fuente «Q». Pero esa explicación es totalmente inadecuada para entender la función de la escena global tanto en el Evangelio según Mateo como en la narración evangélica de Lucas. En realidad, no explica la articulación de todo el episodio en torno a tres citas de un mismo libro del Antiguo Testamento. El modelo judío de la discusión haggádica puede constituir un paralelismo interesante, pero no acierta a dar razón de un aspecto esencial de los contextos evangélicos.

E. Lohmeyer (*Die Versuchung Jesu:* ZST 14, 1937, 619-650) piensa que en la comunidad primitiva se fueron transmitiendo diversos relatos de tentación que circulaban separadamente en unas u otras comunidades; sin duda, la narración de Marcos y el relato de la tentación en una montaña altísima constituyen la base más primitiva del episodio, al que después se añadieron las otras dos situaciones, todas ellas nacidas de diferentes preocupaciones cristológicas. La creencia de que, en la era mesiánica, Dios iba a alimentar de nuevo a su pueblo, como lo hizo en tiempos del éxodo, llevó a algunos a exigir a Jesús que realizara algún prodigio de este tipo. Las narraciones evangélicas responden a esas pretensiones, considerándolas de origen diabólico y aclarando en qué sentido entiende la comunidad la figura de Jesús como verdadero Mesías. También aquí hay que reconocer un cierto grado de plausibilidad en la explicación propuesta; pero, una vez más, lo que no queda suficientemente claro es por qué hay tres citas del Deuteronomio y por qué las tres encierran tal grado de unidad.

Una de las dificultades, a la hora de explicar este episodio de la tentación de Jesús, radica en la determinación exacta de su origen. La narración presenta las sucesivas escenas como si hubieran tenido lugar únicamente entre Jesús y el diablo. ¿Cómo pudo la comunidad primitiva —o los propios evangelistas— tener acceso a esa información? El relato de Marcos revela un conocimiento global de la tentación diabólica, que se prolongó durante cuarenta

días, pero ignora absolutamente los detalles concretos que aportan los otros dos evangelistas. Por otra parte, fuera de las palabras: «Apártate, Satanás», en la narración según Mateo (Mt 4,10), todas las demás palabras de Jesús son citas de la Escritura; el resto es pura narración de los autores. Por consiguiente, dado que las citas del Antiguo Testamento, hasta este punto de la narración evangélica, son obra de la comunidad primitiva, que deseaba relacionar el acontecimiento Cristo con el plan de Dios o conocer con mayor profundidad sus detalles, lo más lógico es pensar que estas citas de la Escritura son también obra de «escritores cristianos».

Es absolutamente imposible probar la realidad histórica de estas escenas de tentación, ya que no tenemos el menor fundamento para emitir un juicio histórico o para controlar su facticidad. El hecho de que las escenas empiecen y terminen en el desierto, a pesar de los traslados físicos que se cuentan, y, por otra parte, el derroche de fantasía que encierran ciertos detalles descriptivos, todo eso es suficiente para pensar que la función de esas narraciones es primaria y fundamentalmente de valor simbólico. Pero, al mismo tiempo, resulta difícil atribuir a la imaginación de toda una comunidad popular ese juego de detalles fantásticos. Un grupo, como la comunidad cristiana primitiva, que llegó a adorar a Jesús incluso como Hijo de Dios, ¿se habría atrevido a urdir todas esas fantasías sobre la persona del Maestro? Resulta difícil aceptar esa explicación. Es mucho más lógico pensar que esas escenas obedecen a una precisa composición literaria, dominada por la reflexión teológica. Por otro lado, difícilmente se pueden interpretar como un reflejo de las tentaciones experimentadas por los propios cristianos y retrotraídas al ministerio público de Jesús (cf., para ulteriores detalles, J. Dupont, *Les tentations de Jésus au désert,* 97-108).

Las tres escenas tienen un denominador común, en cuanto que todas corrigen una idea equivocada de la misión de Jesús como «Hijo». En Lc 22,31-32, Jesús habla a sus discípulos sobre una confrontación con Satanás, que quiere cribarlos como trigo. ¿No sería posible que Jesús les hubiera contado entonces algo parecido a estas escenas, como síntesis figurativa o como una especie de parábola de la seducción latente que encerraba la oposición del diablo a su persona y a su ministerio? Véase, para más detalles, J. Jeremias, *The Parables of Jesús* (Nueva York 1963) 123.

J. Dupont y otros comentaristas parecen estar en lo cierto cuando piensan que el contexto más lógico para estas escenas de tentación se puede descubrir en la petición que la gente hace a Jesús de que les dé un signo, de que realice alguna obra prodigiosa. Pero el único signo que da Jesús es su fidelidad al Padre; y esta idea no es únicamente fruto de la fe pospascual. El propio Dupont ha intentado un camino intermedio entre la interpretación literal de estas escenas y la interpretación parabólica, que considera *«entièrement fictive»*. «Hablando (Jesús) a sus discípulos sobre su propia experiencia, difícilmente habría podido expresarse en estos términos si él mismo no hubiera pasado por esa situación...». La interpretación parabólica supondría negar a estas escenas «toda base real en la vida de Jesús». La conclusión de Dupont es la siguiente: «Jesús habla de una experiencia por la que él ha pasado, pero la expresa en lenguaje figurativo, perfectamente apto para impresionar a sus oyentes» (J. Dupont, *Les tentations de Jésus au désert*, 113-115). Pues bien, ¿cuál es la diferencia real entre esta explicación y la interpretación parabólica?

La «base real en la vida de Jesús» es el hecho mismo de la tentación o de la prueba que tuvo que afrontar. De una manera o de otra, los tres evangelistas sinópticos insisten en esa realidad (Mc 1, 13; Mt 4,1; Lc 4,2). Incluso en el cuarto Evangelio hay ciertos pasajes que reflejan esa misma tradición (Jn 6,15.26-34; 7,1-4); cf. R. E. Brown: CBQ 23 (1961) 155. El autor de la carta a los Hebreos insiste en esa misma realidad (Heb 4,15; 5,2; 2,17). R. E. Brown llega a hacer la siguiente afirmación: «Mateo y Lucas, o la fuente común de ambos, no hacen injusticia a los hechos históricos al concentrar el dramatismo de estas escenas en un solo episodio y al desenmascarar al verdadero autor de las tentaciones, poniendo en sus propios labios toda esta carga de seducción» (cf. *art. cit.*, 115). El hecho es que cualquiera de estas interpretaciones, sea el «lenguaje figurativo» de Dupont, la «dramatización» de Brown o incluso la interpretación parabólica, está mucho más cerca de la verdadera comprensión de estas escenas que el puro e ingenuo literalismo. Lo que importa, en definitiva, es su sentido teológico, mucho más que cualquier intento por salvaguardar la historicidad del hecho.

La narración evangélica presenta las tentaciones de Jesús como

fenómenos que proceden de fuentes externas; no hay el más mínimo indicio de que provengan de un conflicto interior. Son un símbolo de la seducción que encerraba la hostilidad, la oposición e incluso el rechazo que él mismo tuvo que afrontar continuamente durante su ministerio público. Éstos son los elementos que hay que admitir como «base real en la vida de Jesús». La oposición era tan fuerte, que Jesús se veía continuamente tentado a usar su poder de Hijo para destruirla y vencerla. Sin ninguna pretensión de ver en esas escenas «las palabras mismas de Jesús» *(ipsissima verba Iesu)*, bien se pueden considerar como una poderosa síntesis, en forma de parábola, del modo en que Jesús podría haber hablado a sus discípulos sobre lo que significaba la oposición a su ministerio y la seducción diabólica que entrañaba.

Interpretar de este modo las tentaciones o pruebas de Jesús quiere decir que no tuvieron lugar como fenómenos externos y reales, en los que el demonio adquiriera una forma visible para enfrentarse con Jesús ni que realmente se produjeron los cambios físicos de lugar entre las diversas tentaciones (cf. J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, Ratisbona [5]1965, 67). Sin embargo, esa interpretación atribuye efectivamente el origen de esas narraciones a la propia vida de Jesús de una forma o de otra. Habrá que recordar el pasaje de Lc 22,31-32, donde también se utiliza la confrontación con el demonio, para expresar el problema que la falta de fe y la hostilidad a su ministerio evocaban en el espíritu de Jesús.

Las tres escenas de la tentación describen a Jesús como Hijo de Dios, obediente a la voluntad del Padre; por eso no cede a la seducción de usar sus poderes o su autoridad de Hijo para una finalidad distinta de la que constituye su misión. Pero habrá que explicar con un poco más de detenimiento cada una de las situaciones. Como marco unificante de las tres escenas están las citas tomadas del Deuteronomio; concretamente, de los pasajes donde se recuerdan los tres momentos del éxodo, en que Israel, durante su peregrinación por el desierto, fue puesto a prueba y falló. Implícitamente, hay una comparación entre Jesús y el pueblo. Donde el antiguo Israel había fallado, Jesús sale victorioso. Esta comparación está presente en los dos relatos, tanto en el de Mateo como en el de Lucas, aunque con un énfasis diferente. En Mateo, el rela-

to de las tentaciones de Jesús es parte de una temática que se irá desarrollando progresivamente a lo largo de toda su narración; en cambio, en el Evangelio según Lucas, esa temática apenas tiene relieve fuera de este episodio. Aquí, en concreto, sirve para dar realce —por contraste— a la fidelidad de Jesús en cuanto Hijo. Véanse, a este propósito, las reflexiones de A. B. Taylor, *Decision in the Desert: The Temptation of Jesus in the Light of Deuteronomy:* Int 14 (1960) 300-309.

La primera escena termina con la cita de Dt 8,3: «No de solo pan vive el hombre». Jesús se enfrenta con el reto de hacer uso de sus poderes de Hijo en su propio provecho, sin que esto tenga algo que ver con la misión que se le ha confiado; la tentación consiste en incitarle a buscar alimento para su propia subsistencia, prescindiendo de la voluntad de su Padre. El pasaje citado del Deuteronomio (Dt 8,1-6) alude a la experiencia vivida por Israel durante el éxodo, a través del desierto, cuando suspiraba por las ollas de carne y el pan que podía comer en Egipto, lo que le llevó a murmurar contra Moisés y Aarón (Éx 16; Nm 11,7-8). A pesar de ese apetito de procurarse alimento fuera de los planes de Dios, Israel fue obsequiado con rocío del cielo, con «maná» y abundancia de codornices, que el Señor hizo llover como alimento. Israel entonces tuvo que pasar por la humillación de reconocer su falta de fe en su Dios. Jesús, en cambio, rechaza la tentación diabólica y cita la exhortación con la que el Deuteronomio recapitula el sentido de aquel acontecimiento del éxodo. La respuesta de Jesús no deja de ser un tanto críptica, pero muestra con suficiente claridad su convicción de que Dios puede ofrecerle un «maná» con sólo levantar los ojos sobre esas piedras del desierto.

La segunda escena termina con la cita de Dt 6,13: «Al Señor tu Dios rendirás homenaje y a él solo prestarás servicio». Jesús se enfrenta con un nuevo reto: aceptar el dominio sobre todos los reinos del mundo, tal como se lo ofrece uno que no es su Dios. La tentación no le pone a prueba directamente en su calidad de Hijo; el desafío consiste más bien en reconocer como dueño y señor a alguien distinto de su Padre. La respuesta de Jesús se refiere a una de las directrices dadas por Moisés al pueblo, tomada igualmente de la exhortación con la que el libro del Deuteronomio recapitula otro de los acontecimientos del éxodo. La cita de Dt 6,13 forma

parte de toda una parénesis (Dt 6,10-15) en la que Moisés pone en guardia al pueblo sobre la seducción que van a ejercer sobre él los cultos cananeos (cf. Dt 12,30-31) y le intima que no se deje arrastrar por dioses extraños o ponga su confianza en poderes extranjeros (cf. Éx 23,23-33). Jesús, por el contrario, rechaza la tentación de rendir homenaje a otro que no sea su Dios y su Padre, dejando al mismo tiempo bien claro que su misión consiste únicamente en esforzarse por que el reinado de Dios se establezca definitivamente en todo el mundo. El único rey de toda la tierra es el Señor, y sólo a él hay que prestar servicio. La obstinación con que Israel rechazó continuamente las directrices de Moisés es uno de los temas dominantes en todo el Antiguo Testamento (cf. 2 Re 16, 3-4; 21,5-6; Jr 7,31; Sal 106, etc.).

La tercera escena termina con la cita de Dt 6,16: «No tentarás —no pondrás a prueba— al Señor tu Dios». Una vez más se pone a prueba su condición de Hijo. El reto consiste ahora en que haga uso de sus poderes para manifestarse con toda ostentación ante sus contemporáneos, acomodándose así a las ideas vigentes sobre lo que realmente tiene que ser un verdadero jefe del pueblo. Resulta difícil precisar si en esta tercera escena se refleja la convicción popular de que el Mesías habría de manifestarse y presentarse al pueblo desde el alero del templo de Jerusalén (véase la «nota» exegética a Lc 4,9). En cualquier caso, era frecuente que los que se tenían por profetas se atribuyesen poderes extraordinarios; véanse, por ejemplo, tanto el relato de Flavio Josefo sobre las pretensiones de Teudas (*Ant.* XX, 5, 1, nn. 97-98) como la referencia a ese mismo personaje en el propio Lucas (Hch 6,35-37). En este contexto de convicciones e ideas palestinenses es como hay que entender el sentido de la tercera tentación de Jesús. Y una vez más su respuesta alude a una nueva exhortación mosaica (Dt 6,16), en la que se recoge otra experiencia de Israel durante su travesía por el desierto. En Masá y Meribá, Israel se había careado con Dios y había tentado al Señor con sus exigencias insolentes: «Danos agua de beber» (Éx 17,1-7). Y la respuesta de Dios había sido un río de agua, que brotó de la roca al ser golpeada por el bastón de Moisés; una bebida prodigiosa para un pueblo incrédulo e infiel. Moisés había intentado disuadir al pueblo de que pusiera a prueba a Dios (Éx 17,2); ahora, antes de entrar en la tierra, Moisés resu-

me esa experiencia, exhortando al pueblo para que no vuelva a tentar a su Dios (Dt 6,16). Al revés que Israel, Jesús rechaza la seducción de exigir una intervención de Dios que le proteja y ratifique ostentosamente la misión que el Padre le ha confiado. En la respuesta de Jesús va implícito un rechazo de las pretensiones humanas, que creen poder exigir a Dios una intervención prodigiosa en favor de sus caprichos, o que ratifique sus impertinencias.

Jesús se enfrenta con esas tres tentaciones precisamente en su condición de Hijo, en su carácter de enviado del Padre (cf. Lc 3, 22). Se ha dicho de esas tentaciones que tienen una «connotación mesiánica». Lo que se quiere decir con esa expresión es que su presencia en las narraciones evangélicas de Mateo y Lucas no obedece a una intención puramente exhortativa; es decir, no se proponen a los cristianos como un modelo de resistencia a la tentación. Cf. H. Riesenfeld, *Le caractère messianique de la tentation au désert,* en *La venue du Messie* (Brujas 1962) 51-63. Sin embargo, habrá que medir bien esa terminología, ya que en el episodio no se hace la más mínima mención del título *Christos* o del «Mesías»; es más, el apelativo «Hijo de Dios» no se debe entender únicamente en sentido mesiánico. Jesús se enfrenta a la tentación en su calidad de «Hijo».

Algunos comentaristas como C. Charlier, E. E. Ellis, A. Feuillet, W. Grundmann, J. Jeremias y otros piensan que una de las temáticas de estos relatos es el motivo del «nuevo Adán». A. Feuillet ve en Lc 4,6 una referencia al pecado de Adán; el hecho de que Satanás haya adquirido pleno domino sobre todos los reinos de la tierra es consecuencia de ese primer pecado. También cree ver una resonancia del pecado de Eva (Gn 3) en la tentación de convertir una piedra en pan. Esta interpretación se debe, en parte, a la explicación de la genealogía de Jesús por la idea del «nuevo Adán», como hemos visto en el apartado anterior. Pero eso es pura *eiségesis*. Las tres escenas aluden claramente a las tentaciones del pueblo de Israel en el desierto, en tiempos del éxodo, y no precisamente a Adán y Eva en el paraíso. Por otra parte, la interpretación basada en el motivo del «nuevo Adán» da a estas escenas un tinte exhortativo o de carácter parenético, totalmente ajeno a ellas. Lucas no presenta el triunfo de Jesús sobre Satanás como un modelo para los cristianos bautizados en su lucha por resistir a la seduc-

ción demoníaca; todo intento de establecer una conexión entre la narración de Lucas y la primera carta de Juan (1 Jn 2,16), donde se menciona «la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y el orgullo de la vida», es simplemente errónea. De la misma manera, es inadecuada la interpretación que ve en estos episodios una victoria de Jesús sobre Satanás, por su condición de «sumo sacerdote». W. Grundmann (*Das Evangelium nach Lukas*, 114) aduce los textos de Dn 5,10-11 y TestXIILev 18,12 en apoyo de esta interpretación, junto con la temática del «nuevo Adán». Pero eso es hacer decir al texto más de lo que realmente contiene.

En cada una de las escenas, Jesús, el Hijo de Dios, vence las tentaciones del demonio con una cita de la Escritura. Ya hemos indicado que, fuera de una frase en Mt 4,10, las únicas palabras que se atribuyen a Jesús son citas del Antiguo Testamento, concretamente del libro del Deuteronomio. La figura de Jesús es la de un vencedor, porque va armado —aunque sea emplear una terminología no lucana— con «la espada del Espíritu, es decir, la palabra de Dios» (cf. Ef 6,17). También el demonio puede acudir a un texto de la Escritura (Sal 91,11-12, en Lc 4,10-11) para defender su propia tesis; pero es incapaz de demostrar que él es «el más fuerte» (cf. Lc 3,16; 11,22). De esta manera, en el mismo pórtico del ministerio público, Jesús aparece de nuevo como «el más fuerte», que sigue escrupulosamente el designio de su Padre y observa el mandato de la Escritura.

La frase particular de Lucas que pone fin a la escena de la tentación (v. 13) confiere a todo el episodio una proyección hacia el futuro. Lucas omite la conclusión de Marcos (Mc 1,13bc), reproducida, en parte, por Mateo (Mt 4,11). En la narración de Lucas, el diablo se va de la presencia de Jesús, pero «hasta el momento oportuno», es decir, hasta que llegue el momento de la pasión y muerte, cuando Satanás intentará de nuevo destruir el plan del Padre, que es designio de salvación. Esto no quiere decir que el tiempo del ministerio público vaya a ser una época cerrada a la actuación de Satanás (cf. tomo I, pp. 307ss); es más, aún no sabemos si la hostilidad diabólica durante el ministerio de Jesús no terminará por imponerse y triunfar.

v. 1. *Lleno del Espíritu Santo*

Aunque *pneuma hagion* (= «Espíritu Santo») va sin artículo definido, es obvio que la frase hace referencia a la bajada del Espíritu Santo sobre Jesús, con ocasión de su bautismo (cf. Lc 3,22). Con este don del Espíritu, Jesús puede afrontar una experiencia que sintetiza todo un aspecto de su ministerio público. Si Jesús vence al demonio es porque está «lleno del Espíritu Santo». Esta indicación prepara ya de antemano el episodio siguiente (cf. Lc 4,14.18). «Estar lleno del Espíritu Santo» es una de las ideas básicas de la concepción teológica de Lucas (véase la «nota» exegética a Lc 1,15).

Se marchó del Jordán

Obviamente, se refiere al sitio donde había recibido el bautismo (Lc 3, 3.21-22). La mención del Jordán no aparece ni en el relato de Marcos (cf. Mc 1,12) ni en el de Mateo (cf. Mt 4,1). Se trata de una indicación redaccional con la que Lucas ha modificado su fuente («Mc») para establecer la conexión entre las tentaciones y el bautismo. El verbo *hypostrephein* (= «volver», «marcharse») puede significar también «regresar» —es decir, «regresó» (a Nazaret de Galilea)— o simplemente «marcharse (a otro sitio)»; cf. BAG, 955. Pero en la narración de Lucas, como no se ha hecho mención de que Jesús viniera desde Nazaret (cf. Mc 1,9) o desde Galilea (cf. Mt 3,13), no hay razón alguna para suponer el significado de «regresar» (a Nazaret). Más adelante, en Lc 4,14, se especificará expresamente la vuelta de Jesús a Galilea. El verbo *hypostrephein* es uno de los favoritos de Lucas (cf. tomo I, pp. 109ss).

El Espíritu le fue llevando

Lucas no se contenta con indicarnos el don que acaba de recibir Jesús, sino que deja bien claro que la experiencia que va a vivir en el desierto se produce bajo el influjo del Espíritu de Dios. El texto griego de Lucas utiliza aquí la preposición *en* (= «en» el Espíritu), que puede tener un significado ligeramente distinto del instrumental *hypo* (= «por») usado por Mateo (Mt 4,1). De todos modos, la preposición *en* puede tener igualmente significado instrumental, como en Lc 11,15; Hch 17, 31 (cf. BDF n. 219), aunque algunos comentaristas prefieran interpretarla en el sentido de un influjo interno del Espíritu Santo (cf. J. Dupont, *Les tentations de Jésus au désert,* 50, donde se hace referencia a otros textos de Lucas, como Lc 1,17; 2,27).

H. Conzelmann *(Theology,* 28) opina que, según Lucas, Jesús no es

«llevado» por el Espíritu, sino que actúa «en el Espíritu» —y añade, en nota, que la frase *ēgeto en tō pneumati* parece ser una corrección de la fuente originaria—; con esto, Lucas querría subrayar que Jesús no está sujeto —o subordinado— al Espíritu. Pero eso está en abierta contradicción con el propio texto. El verbo está en voz pasiva; por tanto, sea cual sea la interpretación que se dé a la preposición *en* —como indicativo de agente o como referencia a un influjo interno—, Lucas afirma con toda seguridad la sujeción de Jesús al Espíritu. Pero eso no significa, naturalmente, que el Espíritu sea el causante de la tentación o de la prueba.

v. 2. *Durante cuarenta días por el desierto*

Los dos elementos de la frase, tomados del relato de Marcos (Mc 1,13), proporcionan las coordenadas de tiempo y espacio para el desarrollo del drama. Los «cuarenta días» hay que interpretarlos como número redondo. Bien puede ser que hagan referencia a Dt 8,2: «Recuerda el camino que el Señor, tu Dios, te ha hecho recorrer estos cuarenta años por el desierto». Ésa es la lectura del texto masorético, mientras que en la versión de los LXX falta la mención de los «cuarenta años»; pero véase, también en los LXX, Dt 8,4; Éx 16,35. El relato de Mateo añade una precisión: «cuarenta días y cuarenta noches» (Mt 4,1; cf. Dt 9,9), que puede ser una alusión al tiempo que Moisés pasó en la montaña del Sinaí (cf. Éx 24,18; 34,28) o al tiempo de camino que empleó Elías para llegar al monte de Dios, el Horeb (cf. 1 Re 19,8). En el relato de Mateo, los «cuarenta días y cuarenta noches» son el tiempo que dura el ayuno de Jesús; mientras que en Lucas parece incluir el tiempo de las tentaciones y de la guía del Espíritu.

Muchos manuscritos del texto de Lucas —los códices A, Θ, la tradición textual «koiné» y las versiones latinas y siríacas —en vez de *en tē erēmō* (= «en el desierto», «por el desierto») leen *eis tēn erēmon* (= «hacia el desierto»). Pero es claro que se trata de una armonización con el texto de Marcos (Mc 1,12); Lucas rechaza esa indicación direccional (cf. Mt 4,1).

La mención del «desierto» se refiere indudablemente a la región esteparia y salvaje de Judea. Tal vez se pueda ver una connotación del desierto como lugar de encuentro y contacto con Dios (cf. Os 2,14-15); pero probablemente se concibe ese lugar solitario como la morada de bestias salvajes y de demonios (cf. Lv 16,16; Is 13,21; 34,14; Tob 8,3). Jesús, por tanto, se enfrenta a esa doble dimensión del desierto. Una postura distinta es la adoptada por U. W. Mauser, *Christ in the Wilderness* (Naperville 1963) 146-149.

El diablo le ponía a prueba

Literalmente se habla de «tentación» y, además, en participio presente: *peirazomenos* (= «siendo tentado»); eso indica la simultaneidad de la tentación y de la guía del Espíritu. También esta frase está tomada del relato de Marcos (Mc 1,13); sólo que Lucas ha sustituido el personaje: *satanas* de Marcos por la denominación *diabolos*. No es que Lucas evite el nombre de «Satanás», ya que lo usa en otros contextos (cf. Lc 10,18; 11,18; 13,16; 22,3.31); el hecho es que aquí utiliza coherentemente, en todas las escenas, el apelativo *diabolos* (= «diablo») para indicar al oponente de Jesús. *Śāṭān* es un sustantivo hebreo que significa: «adversario», «acusador», «fiscal». En el Antiguo Testamento aparece como un personaje que está en la corte de Dios (Job 2,1; Zac 3,1-2). En los pasajes citados, la versión de los LXX traduce ese nombre por *diabolos*, cuyo sentido fundamental, en griego, es el de «calumniador» (derivado de *diaballein* = «calumniar»). En el judaísmo palestinense de aquella época, Satanás se había convertido en el nombre del jefe o príncipe de los demonios, según la angelología contemporánea. Cf. H. A. Kelly, *The Devil in the Desert:* CBQ 26 (1964) 190-220; íd., *Demonology and Diabolical Temptation:* «Thought» 40 (1965) 165-194; íd., *The Devil, Demonology and Witchcraft* (Garden City, N. Y. 1968).

El verbo *peirazein* puede significar: *a)* «intentar», «procurar» (cf. Hch 9,26; 16,7; 24,6); *b)* «tantear», con buena intención (cf. Jn 6, 6); *c)* «poner a prueba», con intención siniestra o perversa (cf. Hch 5,9; 15,10). El sentido en este pasaje es el último de los expuestos. Pero no es que se quiera poner a prueba la fe de Jesús, sino que se intenta frustrar el plan divino de salvación. Lucas no llama a Satanás «el tentador» *(ho peirazōn),* como lo hace Mateo, en Mt 4,3. En la concepción de Lucas, el «demonio» es el oponente, el que desafía a Jesús. Véase S. Brown, *Apostasy and Perseverance,* 8, 18-19.

Durante todo ese tiempo

La expresión es muy frecuente en los escritos de Lucas; por ejemplo, Lc 2,1; 5,35; 9,36; 21,23; Hch 2,18 (donde se pone de manifiesto su origen proveniente de los LXX en Jl 3,2); 7,41; 9,37. El texto griego dice: *en tais hēmerais ekeinais* (= «en/por/durante aquellos días»).

Estuvo sin comer

El relato de Marcos no menciona el ayuno de Jesús. Ese dato proviene de «Q». La narración de Mateo habla explícitamente del «ayuno» *(nēsteusas* = «ayunando») de Jesús, mientras que Lucas lo pone de otra forma: «estuvo sin comer», «no comió nada». En el relato de Mateo,

las tentaciones sobrevienen al final del ayuno; en cambio, la redacción de Lucas manifiesta el influjo de Marcos en cuanto a la duración de las tentaciones. Tal vez Lucas haya retocado la formulación originaria de «Q» sobre el «ayuno» para adaptarla a todo el período de las tentaciones. G. Schneider (*Das Evangelium nach Lukas,* 100) piensa que ha sido más bien Mateo el que ha retocado la frase primitiva de «Q», dado el interés del evangelista por la cuestión del «ayuno» (cf. Mt 6, 16-18). Es difícil saber quién ha modificado la fuente. Los «cuarenta días» de ayuno —ya hemos apuntado el valor más bien simbólico del número— puede ser una indicación dependiente de las narraciones del Antiguo Testamento, que hablan de los cuarenta días de ayuno de Moisés (Éx 34,28; Dt 9,9) o de Elías (1 Re 19,8).

v. 3. *Si eres Hijo de Dios*

La referencia al episodio del bautismo está fuera de toda duda (cf. Lc 3,22). El demonio no cuestiona el carácter mesiánico de Jesús. El título «Hijo de Dios» ya ha salido en las narraciones de la infancia (Lc 1, 32.35); pero aquí hay que pensar más bien en una referencia a la declaración venida del cielo ya en la narración evangélica propiamente dicha.

La táctica del demonio consiste en poner a prueba la condición filial de Jesús, aprovecharse de su situación de hambre e intentar, en definitiva, desbaratar su papel en la historia de salvación. En cuanto a un posible sentido sarcástico en el uso del condicional, compárese este texto con Lc 23,35-39.

Dile a esa piedra que se convierta en pan

Mientras que el relato de Mateo usa el plural —«diles a esas piedras que se conviertan en panes» (Mt 4,3)—, Lucas pone la frase en singular. Lo más probable es que haya sido Lucas el que ha cambiado la expresión originaria de «Q» por razones de plausibilidad (cf. J. Dupont, *Les tentations de Jésus au désert,* 53). Ya que Jesús está solo, bastará transformar una sola piedra en un pan para satisfacer su necesidad de subsistencia; así se evita la imagen grotesca de la panorámica de todo un desierto lleno de panes por todas partes.

v. 4. *Está escrito*

El texto griego dice: *gegraptai,* como fórmula estereotipada para introducir una cita de la Escritura; encontramos el mismo fenómeno en los versículos siguientes: vv. 8 y 10. Véase la «nota» exegética a Lc 3,4. Cf. J. A. Fitzmyer: NTS 7 (1960-1961) 300-301; ESBNT, 8-10.

No de solo pan vive el hombre

La seducción del diablo queda rechazada con una cita del libro del Deuteronomio (Dt 8,3), según la versión griega de los LXX, que reproduce con fidelidad el texto masorético. Muchos manuscritos del Evangelio según Lucas —los códices A, D, Θ, la tradición textual «koiné» y las versiones latinas— añaden: «sino de toda palabra de Dios». La adición obedece a un intento de armonizar el texto de Lucas con el de Mateo (Mt 4,4), que, según los manuscritos más representativos, dice expresamente: «sino de toda palabra que sale de la boca de Dios», exactamente igual que en Dt 8,3 (LXX). La adición introducida por los manuscritos de Lucas se queda corta en su proceso de antropomorfización. No hay duda de que la cita más larga no representa el texto originario de «Q»; su adición, en el texto de Mateo, obedece al relieve que tiene en esa redacción evangélica el motivo «sapiencial» de la palabra de Dios. Uno de los aspectos característicos del Evangelio según Mateo es la presentación de Jesús como «maestro», como un sabio de Israel que alimenta a sus discípulos con su palabra y su sabiduría (cf. Prov 9,1-5; Eclo 24,19-27; Sab 16,26).

v. 5. *Entonces le llevó a una altura*

Literalmente habría que traducir: «le llevó hacia arriba»; o más exactamente: «habiéndole llevado hacia arriba» = *anagagōn auton*. Eso indica con toda claridad que el punto de llegada de ese traslado físico queda en la más absoluta genericidad; sólo unos cuantos manuscritos del Evangelio según Lucas especifican ese particular, por un deseo de armonización con el texto de Mateo. Véase la adición *eis oros hypsēlon* (= «a un monte alto») en el códice Θ y en la tradición textual «koiné», o *eis oros hypsēlon lyan* (= «a un monte muy alto») en el códice D y en algún otro. Cf. Mt 4,8. La frase de Lucas resulta un tanto críptica; y da la impresión de que hay que atribuirle a él la omisión locativa existente en «Q». Esto es más probable que lo contrario, es decir, que Mateo haya introducido esa precisión llevado de su tendencia a presentar a Jesús como «nuevo Moisés», como ya apuntábamos en el «comentario» general a este pasaje. Pero ¿cómo interpretar la omisión de Lucas? Según A. Plummer (*A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 111), el demonio trasladó a Jesús «a la cumbre de un monte con el pensamiento». En cambio, H. Conzelmann (*Theology,* 29) piensa que Lucas ha omitido la mención del monte en esta escena de la tentación porque la montaña es, en la concepción de Lucas, lugar de encuentro con Dios en la oración o sitio de la mani-

festación y de la comunicación divina; ni la tentación ni la predicación pública de la palabra tienen lugar en el monte.

J. Dupont *(Les tentations de Jésus au désert,* 55) sigue otra línea interpretativa. Lucas ha preferido una indicación temporal a la mención de un espacio; el demonio muestra a Jesús todos los reinos del mundo «en un instante». Y esto, según Dupont, es mucho más plausible, ya que Lucas sabe perfectamente que no hay ningún monte desde cuya cima se pueda contemplar la tierra entera. En esa misma línea van las interpretaciones de H. Schürmann *(Das Lukasevangelium,* 210) y de J. M. Creed *(The Gospel according to St. Luke,* 63). Y ésta es, indudablemente, la interpretación más probable.

En un instante

Así se puede traducir la expresión original: *en stigmē chronou.* La adición de Lucas pretende conferir a esa experiencia un carácter claramente visionario.

Todos los reinos del mundo

Lucas sustituye la palabra *kosmos,* usada por Mateo (Mt 4,8), por el término *oikoumenē* (= «tierra habitada»), como lugar más apropiado para la vida sedentaria y para el desarrollo cultural de la civilización. Se trata de un término característico de Lucas (cf. Lc 2,1; 21,26; Hch 11,28; 17,6.31; 19,27; 24,5). Es posible que haya una alusión al Imperio romano, pero la cosa no es clara.

v. 6. *Te daré*

El pronombre personal *soi* (= «a ti», «te») está colocado enfáticamente al principio de la frase; exactamente igual que *emoi* (= «a mí», «me») en la segunda parte del v. 6. La contraposición es intencionada.

Ese poder y la gloria que implican esos reinos

La frase no es rigurosamente gramatical, ya que el pronombre *autōn* (= «de ellos»), que, en realidad, se refiere a la «gloria», no tiene un antecedente directo; hay que entenderlo como referido a «los reinos». Lo extraño de la construcción gramatical se debe a una transposición menor operada por Lucas: ha transpuesto la frase *kai tēn doxan autōn* (= «y su gloria»), sacándola de su contexto narrativo y poniéndola en labios de Satanás (véase la construcción de Mateo en Mt 4,8). El motivo de la transposición de Lucas obedece a la adición del término *exousia* (= «autoridad»), que Lucas emplea en sentido político (cf. Lc 12,11; 20,20; 23,7). Por el contrario, Mateo dice: «Te daré todo eso» (Mt 4,9). A pesar de la opinión de H. Schürmann *(Das Lukasevange-*

lium, 211), la expansión de los datos de la fuente («Q») se debe al propio Lucas.

Me lo han dado a mí

Lucas no dice quién le ha dado al demonio todo ese poder y autoridad. Tal vez funcione aquí una noción como la que se expone en el libro de Job, cuando el Señor responde a las pretensiones de Satanás: «Haz lo que quieras con sus cosas» (o también: «todas sus posesiones están en tu poder»). En este caso, el verbo sería otro ejemplo de la llamada «pasiva teológica», en la que Dios se considera implícitamente el agente (cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 236).

Yo se lo doy a quien quiero

Esta adición representa una fórmula jurídica con la que se expresa el dominio absoluto; se encuentra en los documentos jurídicos arameos (cf. BMAP 3, 12, 14-16).

v. 7. *Si me rindes homenaje*

El texto dice literalmente: «Si te postras ante mí». El diablo se presenta como el «príncipe» o el «dios» de este mundo (cf. Jn 12,31; 2 Cor 4,4), reclamando autoridad sobre él y, consiguientemente, exigiendo culto y reverencia. El reto consiste en que Jesús se decida a aceptar el dominio sobre el mundo de manos de Satanás, y que, en vez de rendir homenaje al Padre, se lo rinda al demonio, es decir, a un subordinado. La intención de Satanás es tener de rodillas ante él al Hijo del Padre que está en el cielo.

La preposición *enōpion* (= «delante de») —contenida implícitamente en nuestra traducción: «rendir homenaje»— es uno de los términos favoritos de Lucas (cf. tomo I, p. 188).

v. 8. *Al Señor tu Dios rendirás homenaje*
y a él solo prestarás servicio

La cita de Dt 6,13 tiene una formulación cercana a la que da la versión de los LXX en su manuscrito A; pero el manuscrito B de esa misma versión dice: «temerás» —o «respetarás»—, que está más cerca del texto masorético. El adjetivo *monō* (= «[a él] solo») es una adición de los dos evangelistas; el adjetivo aparece también en algunos manuscritos de los LXX, a propósito de Dt 6,13, posiblemente por influjo de estos pasajes del Nuevo Testamento (?). Cf. Dt 32,34 (LXX).

v. 9. *A Jerusalén*

Las tentaciones de Jesús llegan a su punto culminante precisamente en Jerusalén, la ciudad en la que se va a consumar su destino de muerte (cf. tomo I, p. 275). El relato de Mateo habla de «la ciudad santa», sin nombrarla explícitamente. No cabe duda que ha sido el propio Lucas el que ha cambiado la forma originaria de «Q».

El alero del templo

La palabra griega *pterygion* (= «alero») servía para designar, en lenguaje figurativo, una extremidad cualquiera. Como nombre de un elemento arquitectónico del templo de Jerusalén, no aparece más que en este pasaje de Lucas y en su correspondiente del Evangelio según Mateo (Mt 4,6). La presencia de ese mismo término en Eusebio de Cesarea (*Historia ecclesiastica,* 2, 23, 11) se debe probablemente a una resonancia de estos pasajes evangélicos. Tiene que referirse a alguna parte prominente del templo, pero no se puede especificar más, porque el término *hieron* abarcaba todo el conjunto del templo, con sus dependencias, pórticos, patios y edificaciones adyacentes. Flavio Josefo (*Ant.* XV, 11, 5, n. 412) habla de la altura de vértigo que alcanzaba el «pórtico real» sobre la hondonada que se hundía al pie de la edificación; posiblemente sea una referencia al valle del torrente Cedrón. Una tradición de época bizantina, que probablemente depende de la descripción de Flavio Josefo, sitúa el «alero del templo» en la esquina sudeste del recinto sacro, mirando desde las profundidades del torrente Cedrón (cf. D. Baldi: ELS 228-237; B. Mazar, *The Mountain of the Lord,* Garden City, N. Y. 1975, 149). Pero, en realidad, no sabemos exactamente qué parte del templo es la que Lucas llama «el alero»; véanse M.-J. Lagrange: RB 39 (1930) 190; J. Jeremias: ZDPV 59 (1936) 195-208; G. Schrenk, TDNT 3, 236.

Tírate de aquí abajo

El último reto que el demonio lanza a Jesús, en su condición de Hijo, es a que use sus poderes para manifestarse con plena ostentación ante sus contemporáneos, acomodándose así a las ideas vigentes sobre lo que sería un verdadero enviado de Dios. Si se pudiera demostrar que la máxima rabínica conservada en PesR. n. 36 representa una creencia del judaísmo palestinense del s. I, tal vez se pudiera ver en esa tentación una cierta tonalidad mesiánica. La máxima dice así: «Nuestros maestros han enseñado: 'Cuando el rey, el Mesías, se manifieste, aparecerá de pie sobre el tejado del templo'».

v. 10. *Está escrito*

Ya hemos hecho alguna alusión a esta fórmula en nuestra «nota» exegética a Lc 4,4.

Encargará a sus ángeles que cuiden de ti

Lucas pone en labios del demonio una cita de Sal 91,11, según la versión de los LXX, pero omitiendo la frase con la que continúa la cita: «en todos tus caminos». El texto de Lucas sigue con una nueva cita del mismo salmo (Sal 91,12) en Lc 4,11, siempre según la traducción de los LXX. Los dos versículos del salmo están separados, en el texto de Lucas, por un *kai hoti,* que tiene sentido explicativo, y que hemos traducido por «y también». El Sal 91 se considera frecuentemente como «sapiencial»; en él se presenta a Dios como el protector de sus fieles: no tendrán que enfrentarse con peligro alguno porque el Señor enviará a sus ángeles para que les protejan. Después de una doble derrota en las dos primeras tentaciones, y precisamente por medio de una cita de la Escritura, el demonio echa mano ahora de esa misma palabra de Dios para conseguir sus fines; si Jesús es Hijo de Dios, no cabe duda que está bajo una especial protección divina.

v. 12. *Está mandado*

La fórmula introductoria es *eiretai* (= «está dicho»), una forma que no sale más que aquí en todo el Nuevo Testamento. Pero dado el sentido de la expresión, la fórmula es semejante a la construcción participial o perifrástica que se usa en Lc 2,24; Hch 2,16; 13,40 (cf. Rom 4, 18). La fórmula, tal como aparece aquí, no tiene correspondencia en la literatura de Qumrán.

No tentarás al Señor, tu Dios

Esta última victoria sobre el demonio se produce por medio de una cita de Dt 6,16, según el texto de la versión de los LXX, que corresponde exactamente al texto masorético. Jesús se niega a usar sus poderes de Hijo para ceder a un reto absurdo que cuestiona su seguridad personal. Jesús, tentado por el demonio, pone en guardia sobre la pretensión de tentar a Dios. Implícitamente, queda rechazada la osadía del demonio, que no debería haberse atrevido a poner a prueba a Jesús, porque eso supone, en definitiva, poner a prueba al propio Dios.

v. 13. *Acabada toda clase de tentación*

Una frase que resume las tres escenas precedentes. La «triple» tentación —sentido del número «tres»— representa globalmente todas las

tentaciones que van a asaltar a Jesús. La síntesis es muy significativa porque en ese número «tres» queda simbolizada la seducción que se va a manifestar en la oposición diabólica al ministerio de Jesús como ejercicio de su misión salvífica. Suena ya una tonalidad que va a presidir todo el futuro. S. Brown (*Apostasy and Perseverance,* 6-19) ha explicado perfectamente el significado exclusivo de *peirasmos* en este pasaje y en todo el episodio de las «tentaciones»: «La tentación (*peirasmos*) de Jesús no es la tentación típica de los fieles cristianos, sino la experiencia única e irrepetible del Hijo de Dios (Lc 4,3)» (*op. cit.,* p. 17). Éste es el único pasaje, en todos los escritos lucanos, en el que la palabra *peirasmos* describe una situación con final feliz. Cuando Lucas utiliza ese término con referencia a los cristianos, el resultado es siempre negativo, incluso con una connotación de apostasía (cf. Lc 8, 13; 11,4; 22,28.40.46).

El adjetivo *pas* (= «todo») tiene aquí, igual que en la mayoría de los casos del Nuevo Testamento, el significado de «toda clase de» (cf. BAG, 636b).

Se marchó de su presencia, hasta el momento oportuno

La frase temporal: *achri kairou* (= «hasta [otro] momento») suena también en Hch 13,11, subrayando de esta manera el carácter lucano de este versículo de la narración evangélica. El sustantivo *kairos,* en el Nuevo Testamento, tiene el significado genérico de «momento», «período de tiempo» y también un sentido específico de «fecha determinada», incluso «momento crítico» (por ejemplo, el *ésjaton* de la consumación). Algunos comentaristas han querido interpretar la palabra *kairos* en esta frase de Lucas en el último de los sentidos expuestos. Pero eso no cuadra con el significado habitual de una frase desprovista de artículo (cf. BDF n. 255.3) y, además, hace decir al texto más de lo que realmente contiene. Cf. Lc 8,13 (*pros kairon*).

En cualquier caso, la frase es un ejemplo de la composición lucana a base de prefiguraciones (cf. Lc 9,9b). Es claro que se refiere al segundo asalto del demonio contra el designio salvífico del Padre cuando llegue la hora de la pasión y muerte de Jesús. El diablo se marcha de la presencia de Jesús «hasta el momento oportuno», hasta el tiempo de un nuevo ataque, concretamente, en Lc 22,3.53. Con todo, eso no quiere decir que el «tiempo de Jesús», que se inaugura en estos episodios, esté «libre de las insidias de Satanás» (cf. H. Conzelmann, *Theology,* 28); la oposición a la persona de Jesús, simbolizada aquí en las tentaciones, continuará a lo largo de todo su ministerio público. Pero tampoco se puede considerar la pasión de Jesús como una nueva forma de «tentación» (cf. S. Brown, *Apostasy and Perseverance,* 9-10).

BIBLIOGRAFIA SOBRE 4,1-13

Doble, P , *The Temptations* ExpTim 72 (1960-1961) 91-93

Dupont, J , *Les tentations de Jésus au désert* (Brujas 1968)

Duquoc, C , *La tentation de Christ* LumVie 53 (1961) 21-41

Edgar, S L , *Respect for Context in Quotations from the Old Testament* NTS 9 (1962-1963) 55 62, espec 59-60.

Feuillet, A , *Le récit lucanien de la tentation (Lc 4,1 13)* Bib 40 (1959) 613-631

Fridrichsen, A , *The Problem of Miracle in Primitive Christianity* (Minneápolis 1972) 121-128

Gerhardsson, B , *The Testing of God's Son (Matt 4 1-11 & Par),* capítulos 1-4 (Lund 1966)

Graham, E , *The Temptation in the Wilderness* CQR 162 (1961) 17-32

Hoffmann, P , *Die Versuchungsgeschichte in der Logienquelle Zur Auseinandersetzung der Judenchristen mit dem politischen Messianismus* BZ 13 (1969) 207-223

Hyldahl, N , *Die Versuchung auf der Zinne des Tempels (Matth 4,5-7, Luk 4,9 12)* ST 15 (1961) 113-127

Iersel, B M F van, *«Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu?* (NovTSup 3, Leiden ²1964) 165 171

Ketter, P , *Die Versuchung Jesu nach dem Berichte der Synoptiker* (Munster 1918).

Kirk, J A , *The Messianic Role of Jesus and the Temptation Narrative A Contemporary Perspective* EvQ 44 (1972) 11 29 y 91-102

Kruse, H , *Das Reich Satans* Bib 58 (1977) 29 61, espec 44 50

Lohmeyer, E , *Die Versuchung Jesu* ZST 14 (1937) 619 650

Pokorný, P , *The Temptation Stories and Their Intention* NTS 20 (1973 1974) 115-127

Riesenfeld, H , *Le caractère messianique de la tentation au désert,* en *La venue du Messie* (Brujas 1962) 51-63

Sabbe, M , *De tentatione Jesu in deserto* «Collationes brugenses» 50 (1954) 459-466

Schnackenburg, R , *Der Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptikern* TQ 132 (1952) 297-326

Smyth-Florentin, F , *Jésus, le Fils du Père, vainqueur de Satan Mt 4, 1-11, Mc 1,12-15, Lc 4,1-13* AsSeign 14 (1973) 56-75

Swanston, H , *The Lucan Temptation Narrative* JTS 17 (1966) 71

Taylor, A B , *Decision in the Desert The Temptation of Jesus in the Light of Deuteronomy* Int 14 (1960) 300-309
Thompson, G H P , *Called - Proved - Obedient A Study in the Baptism and Temptation Narratives of Matthew and Luke* JTS 11 (1960) 1-12
Wilkens, W , *Die Versuchungsgeschichte Luk 4,1 13 und die Komposition des Evangeliums* TZ 30 (1974) 262 272

III

MINISTERIO DE JESUS EN GALILEA

Con la fuerza del Espíritu,
Jesús enseñaba en sus sinagogas,
y curaba a todos de sus males

I. COMIENZO DEL MINISTERIO: NAZARET Y CAFARNAUN

15. *COMIENZO DEL MINISTERIO* (4,14-15)

14 Entonces, con la fuerza del Espíritu, Jesús volvió a Galilea, y su fama se extendió por toda la comarca circunvecina. 15 Enseñaba en sus sinagogas y todos se hacían lenguas de él.

COMENTARIO GENERAL

Mientras que los otros dos sinópticos asocian el comienzo del ministerio público de Jesús con el encarcelamiento de Juan Bautista (Mc 1,14; Mt 4,12), Lucas empieza su narración con un poderoso sumario (Lc 4,14-15). La omisión del encarcelamiento de Juan se debe a la propia transposición de materiales; Lucas lo mencionó en Lc 3,19-20. Los sumarios son frecuentemente una indicación de las grandes divisiones estructurales del relato.

Lo más probable es que la fuente de inspiración de este sumario sea el texto de Mc 1,14-15. H. Schürmann *(Der «Bericht vom Anfang»: Eine Rekonstruktionsversuch auf Grund von Lk 4,14-16,* en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien,* Düsseldorf 1968, 67-80) ha tratado de demostrar que Lucas depende aquí de una fuente distinta de «Mc». Y de la misma opinión es B. H. Streeter *(The Four Gospels,* 206-207), que afirma tajantemente: «proviene de Q, no de Marcos». Pero esa postura es francamente discutible; J. Delobel, después de haberla examinado a fondo *(La rédaction de Lc. IV, 14-16a et le «Bericht vom Anfang»,* en *L'Évangile de Luc,* Gembloux 1973, 203-223), se decide por atribuirlo a la redacción del propio Lucas; indudablemente, ésta es la postura más correcta.

Estos versos se pueden considerar como una afirmación programática, compuesta por el propio Lucas, que se aleja de su fuente

(«Mc»), aunque permanece fiel a su inspiración. Desde un punto de vista de historia de las formas, estos versos constituyen un verdadero «sumario», parecido a los que Lucas emplea en el libro de los Hechos (cf. JBC, art. 45, n. 4). Pero mientras que los «sumarios» de los Hechos describen con rasgos idílicos la vida de la comunidad naciente y el crecimiento de la Iglesia en sus años primaverales, éste ofrece una visión sintética de todo el ministerio desarrollado por Jesús en Galilea. Cf. Lc 4,31-32.40-41; 6,17-19.

En contraste con Mc 1,14-15, estos dos versículos omiten un elemento importante. Efectivamente, no se hace la más mínima mención ni del Reino, ni de la buena noticia, ni de la llamada al arrepentimiento, y eso que estamos al principio del ministerio público de Jesús y de su proclamación kerigmática. Tiene razón H. Conzelmann (*Theology,* 114) cuando pone de relieve este «cambio de énfasis». En vez de la proclamación kerigmática propiamente dicha, Lucas ofrece una declaración programática en este sumario inicial (cf. tomo I, pp. 248ss). Se le podría considerar como una especie de título para todos los episodios de la parte III de su narración evangélica.

El sumario se caracteriza por tres rasgos típicamente lucanos:

a) En la frase «con la fuerza del Espíritu» resuena uno de los temas clave —y, al mismo tiempo, un hilo conductor— de todo el relato evangélico. Así, precisamente, es como queda inaugurado el «tiempo de Jesús». Ya que, en la segunda parte de su obra, Lucas va a presentar al Espíritu como el gran principio generativo de la comunidad cristiana, aquí se esfuerza al máximo para presentar el ministerio público de Jesús bajo la guía de ese mismo Espíritu y del «poder», de la «fuerza», que de él dimana. Entre el «tiempo de Jesús» y el «tiempo de la Iglesia» hay una perfecta continuidad.

b) Aunque el v. 15 no tiene una conexión lógica con el precedente v. 14, la actividad de Jesús se describe, ante todo, como una «enseñanza». Implícitamente, también esta actividad se desarrolla bajo la fuerza y el poder del Espíritu; y esto, para Lucas, es muy importante. Dentro de la intención global de la obra lucana, Jesús tiene que aparecer «enseñando» esas mismas cosas, cuya garantía se ofrece a Teófilo.

c) No falta en este sumario la idea del universalismo; Jesús, en cuanto «maestro», es acogido y ensalzado por «todos», por la totalidad de sus oyentes.

NOTAS EXEGETICAS

v. 14. *Volvió*

Lucas utiliza una vez más el verbo *hypostrephein;* véase, a propósito de este verbo, la «nota» exegética a Lc 4,1.

A Galilea

La indicación *eis ten Galilaian* depende del relato de Marcos (Mc 1, 14a), igual que esa misma indicación en Mateo (Mt 4,12).

El historiador Flavio Josefo nos da una detallada descripción de los confines de la alta y baja Galilea en *Bell.* III, 3, 1-2, nn. 35-43. Pondera la fertilidad de sus tierras y su densidad de población, distribuida en innumerables ciudades y aldeas; incluso llega a decir que el más pequeño núcleo de población «supera los quince mil habitantes». En cuanto al número de sus poblados, Flavio Josefo da la cifra de «doscientos cuatro, entre ciudades y pueblos de toda Galilea» *(Vit.* VL, n. 235).

El comienzo del ministerio de Jesús en Galilea es un dato común a los tres evangelistas sinópticos. Lucas ya ha mencionado anteriormente esa región; genéricamente, en las narraciones de la infancia (Lc 1,26; 2,4.39) y como parte del territorio de Herodes Antipas, al principio de la narración evangélica propiamente dicha (Lc 3,1). Pero sólo desde este momento Galilea cobra una relevancia importante en el Evangelio según Lucas. Aunque los tres sinópticos coinciden en reseñar un solo viaje de Jesús a Jerusalén, Lucas es el único que le confiere un papel extraordinariamente importante, desde el punto de vista de la composición literaria (cf. Lc 9,51). Aunque su relato describe la enseñanza de Jesús también en otros puntos geográficos, como «Judea» —es decir, el país de los judíos (cf. Lc 4,44; Hch 10,37.39)— y «Jerusalén» (Lc 23,5; Hch 13,31), el lugar por excelencia en el que desarrolla su actividad, antes de emprender su gran viaje a Jerusalén, es la región de Galilea. Lucas señala explícitamente que el ministerio de Jesús comienza en ese territorio (Lc 23,5; Hch 10,37; 13,31); de ahí proceden sus discípulos y sus seguidores (Hch 13,31; Lc 8,1-3; 23,49.55), y en esa región es donde Jesús comienza a preparar e instruir a los que ulterior-

mente van a ser sus testigos, los testigos de su persona y de su actividad.

Cuando, en una ocasión, Jesús se traslada «a la región de los gerasenos» (Lc 8,26), Lucas tiene buen cuidado en subrayar que el territorio se encuentra «enfrente de Galilea», para que la atención del lector no se distraiga con territorios no pertenecientes al ámbito judío. La fama de Jesús se extiende más allá de los confines de Galilea, y la gente que se apiña alrededor de él procede también de otros puntos del país (cf. Lc 5,17); pero Galilea es el centro de su actividad y será el punto de partida de su gran viaje a la ciudad en la que habrá de consumarse su destino.

Con la fuerza del Espíritu

La referencia apunta indudablemente al Espíritu que bajó sobre él en el bautismo (Lc 3,22) y cuya plenitud experimenta a lo largo de toda su actividad (cf. Lc 4,1). Esa fuerza le guía ahora a su propia región de origen. Véase la «nota» exegética a Lc 4,1, a propósito de la expresión *en tō pneumati* (= «en/por el Espíritu»); en nuestro versículo tenemos el mismo uso de la preposición *en,* pero, en este caso, con un verbo intransitivo.

El cambio de escenario geográfico sucede aquí, igual que en Lc 4,1, por influjo del Espíritu. En la visión teológica de Lucas, la *dynamis* (= «fuerza») de Jesús no sólo se manifiesta en su «poder» para realizar curaciones o expulsar demonios —como en la narración de Marcos—, sino que está íntimamente asociada con el Espíritu, que guía a Jesús en su actividad de enseñanza y de interpretación de la Escritura (cf. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas,* 118).

Su fama se extendió por toda la comarca circunvecina

En este sumario, Lucas ofrece una explicación del hecho de que el protagonista de su relato llegara a ser un personaje tan conocido, siendo así que, hasta el momento, no se le ha presentado más que como uno de tantos que vienen a recibir el bautismo de Juan, aunque —eso sí— con un impresionante árbol genealógico; pero, al mismo tiempo, su confrontación con el demonio tiene lugar en la más absoluta soledad. Ha llegado el momento de anunciar la llegada de un personaje tan extraordinario, y Lucas, al hacerlo de esta manera, prepara ya sus próximas afirmaciones en Lc 4,23 y 4,37.

Esta presentación parece tener cierto paralelismo con Mt 9,26; pero se trata de una mera coincidencia accidental, ya que el texto aludido de Mateo tiene todas las características redaccionales del propio autor.

v. 15. *Enseñaba*

Lucas emplea el verbo *didaskein* (= «enseñar») en sentido absoluto, es decir, sin complemento directo que especifique el contenido concreto de la enseñanza. Esta presentación difiere considerablemente de los respectivos paralelos en los otros dos sinópticos. Puede ser que esté inspirado en Mc 6,2, que es también una apreciación sintética e introduce precisamente el episodio de Nazaret, según la narración y composición de Marcos. Pero, en el Evangelio según Lucas, esta referencia inicial a la «enseñanza» de Jesús introduce uno de los temas favoritos de Lucas: la presentación de Jesús como «maestro» (cf. Lc 4,31; 5,3.17; 6,6; 11,1; 13,10.22.26; 19,47; 20,1.21; 21,37; 23,5; cf. tomo I, p. 366, en nuestra introducción general). En Lc 23,5 se subraya que el «comienzo» de la enseñanza de Jesús tuvo lugar precisamente aquí en Galilea.

En sus sinagogas

La palabra griega *synagogē* puede significar «reunión», «asamblea» (cf. la versión de los LXX en Nm 16,3; 20,4; 27,17; cf. también Hch 13, 43; Sant 2,2) y también «sitio de reunión», «local» donde se congrega la gente (cf. la versión de los LXX en Gn 1,9; Flavio Josefo, *Ant.* XV, 10, 1, n. 346).

El origen de la sinagoga judía se fija normalmente en tiempos del destierro en Babilonia. En aquellas circunstancias, los judíos, lejos de su tierra y de su templo, pero empeñados en preservar sus tradiciones religiosas, se reunían los sábados para orar, leer la Torá y recibir la instrucción de sus maestros. A su vuelta a Palestina, e incluso después de la reconstrucción del templo, siguieron con la costumbre de reunirse en comunidades locales o en la misma ciudad de Jerusalén. De este modo, la «sinagoga» llegó a significar no sólo el hecho de reunirse, sino fundamentalmente el sitio donde se celebraban las reuniones religiosas de los judíos (cf. Filón, *Quod omnis probus liber sit,* 12, n. 81; Flavio Josefo, *Bell.* II, 14, 3, n. 285). La inscripción de Teódoto, procedente de Jerusalén, explica la función de la sinagoga: «para la lectura de la ley y la enseñanza de los mandamientos» (cf. C. K. Barrett: NTB, n. 50). El propio Lucas refleja esta interpretación cuando dice en el libro de los Hechos de los Apóstoles: «Durante muchas generaciones se ha leído y proclamado la ley de Moisés todos los sábados en las sinagogas de cada ciudad» (Hch 15,21). Es posible que, al principio, se usaran para estas reuniones las casas privadas. De hecho, esta práctica se menciona en las inscripciones de origen palestinense ya en el s. II a. C.; aunque los restos arqueológicos indican una fecha posterior, ya en época cristiana (cf. E. L. Sukenik, *Ancient Synagogues in Palestine and Greece,*

Londres 1934; B. Lifshitz, *Donateurs et fondateurs dans les sinagogues juives,* París 1967; S. J. Saller, *A Revised Catalogue of the Ancient Synagogues in the Holy Land,* Jerusalén 1969; F. Hüttenmeister/ G. Reeg, *Die antiken Synagogen in Israel,* 2 vols.; Wiesbaden 1977).

Lucas añade ese detalle de la enseñanza de Jesús «en sus sinagogas» porque ése va a ser el sitio por excelencia en el que Israel va a escuchar el mensaje de la nueva época que se abre en la historia de salvación. La palabra de Dios se ha de proclamar primero a los judíos y luego a los paganos (cf. Hch 13,46, y las palabras de Pablo a la comunidad judía de Antioquía de Pisidia reunida en la sinagoga: Hch 13, 15). Esa prioridad de los judíos es la que le lleva a Lucas a presentar a Jesús predicando y enseñando en las sinagogas, concretamente en la de su ciudad natal (cf. Lc 4,16.44; 6,6; 13,10).

Todos se hacían lenguas de él

Clara insistencia en el universalismo. Ese «todos» tiene que referirse a los que escuchaban su enseñanza; pero, en Lucas, es muy frecuente el énfasis en el carácter universal de la reacción de la gente a la actividad desplegada por Jesús (Lc 5,26; 7,16; 9,43; 18,43; 19,37). Al mismo tiempo, se nota la predilección de Lucas por el uso del adjetivo *pas* o de su sinónimo *hapas* (= «todo»).

BIBLIOGRAFIA SOBRE 4,14-15

Agua Pérez, A. del, *El cumplimiento del reino de Dios en la misión de Jesús: Programa del Evangelio de Lucas (Lc 4,14-44):* EstBíb 38 (1979-1980) 269-293.

Delobel, J., *La rédaction de Lc. IV, 14-16a et le «Bericht vom Anfang»,* en *L'Évangile de Luc* (Gembloux 1973) 203-223.

Escudero Freire, C., *Jesús profeta, libertador del hombre: Visión lucana de su ministerio terrestre:* EstEcl 51 (1976) 463-495.

Samain, E., *L'Évangile de Luc: Un témoignage ecclésial et missionaire: Lc 1,1-4; 4,14-15:* AsSeign 34 (1973) 60-73.

Schürmann, H., *Der «Bericht vom Anfang»: Ein Rekonstruktionsversuch auf Grund von Lk 4,14-16* (TU 87; 1964) 242-258; reeditado en su *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf 1968) 67-80.

Völkel, M., *Der Anfang Jesu in Galiläa: Bemerkungen zum Gebrauch und zur Funktion Galiläas in den lukanischen Schriften:* ZNW 64 (1973) 222-232.

16. *JESUS EN NAZARET*
(4,16-30)

[16] Fue a Nazaret, donde se había criado, y entró en la sinagoga
un sábado, como era su costumbre. Se puso en pie para leer
la Escritura [17] y le entregaron un volumen del profeta Isaías.
Desenrollando el volumen, encontró el pasaje donde estaba
escrito:

[18] *El Espíritu del Señor está sobre mí,*
porque él me ha ungido;
me ha enviado a predicar la buena noticia
a los pobres,
a anunciar la libertad a los cautivos (Is 61,1)
y la vista a los ciegos,
a liberar a los oprimidos, (Is 58,6)
[19] *y a proclamar el año de gracia del Señor.*
(Is 61,2a, según los LXX)

[20] Enrolló el volumen, se lo devolvió al encargado y se
sentó. Los ojos de todos los presentes en la sinagoga estaban
clavados en él, [21] cuando empezó a hablarles:

—Hoy se ha cumplido este pasaje de la Escritura, mientras estabais escuchando.

[22] Y todos lo reconocieron, pero quedaron sorprendidos de
que salieran de sus labios esas palabras de gracia. Y empezaron a preguntarse:

—Pero ¿no es éste el hijo de José?

[23] Él les contestó:

—Probablemente me citaréis el proverbio: «Médico, cúrate a ti mismo». Haz aquí, en tu tierra, lo que hemos oído que has hecho en Cafarnaún.

[24] Pero añadió:

—Creedme, ningún profeta es aceptado en su tierra. [25] Pue-
do aseguraros que había muchas viudas en Israel, en tiempos
de Elías, cuando se cerró el cielo por tres años y medio, y una

gran carestía se abatió sobre todo el país; [26] y, sin embargo, Elías no fue enviado a ninguna de ellas, sino más bien *a una viuda de Sarepta, junto a Sidón* [a]. [27] E, igualmente, había muchos leprosos en Israel en tiempos del profeta Eliseo; pero ninguno de ellos fue curado, sino únicamente Naamás de Siria.

[28] Al oír estas palabras, la gente que estaba en la sinagoga se puso furiosa, [29] se levantaron y le echaron fuera de la ciudad. Le llevaron hasta el borde del precipicio sobre el que estaba construida la ciudad con la intención de despeñarlo. [30] Pero él se escabulló entre la gente y siguió su camino.

COMENTARIO GENERAL

El primer caso concreto de la enseñanza de Jesús en Galilea se desarrolla, según la narración de Lucas, en la propia ciudad natal de Jesús. Después de un sumario genérico de todo el ministerio público (Lc 4,14-15), el primer episodio de la actividad de Jesús tiene como escenario la ciudad «donde se había criado» (Lc 4, 16-30). Es un episodio de capital importancia en el Evangelio según Lucas; en cierto sentido, ya ha quedado prefigurado en el oráculo de Simeón (cf. Lc 2,34) y es, a su vez, prefigurativo de todos los relatos siguientes del ministerio público de Jesús.

De la segunda parte del v. 23 se deduce que Lucas tenía conocimiento de una actividad de Jesús en Cafarnaún, previa a su visita a Nazaret. Por tanto, Lucas coloca deliberadamente este episodio al principio de su relato del ministerio público, sabiendo que, en realidad, no había sucedido así. En el Evangelio según Marcos, después del sumario inicial de la proclamación (Mc 1,14-15), viene la llamada de los primeros discípulos (Mc 1,16-20), que tiene su correspondencia en Lc 5,1-11. Lucas opera una transposición de materiales narrativos, anticipando la visita de Jesús a Nazaret y sacándola de su contexto originario (cf. Mc 6,1-6a; Mt 13,53-58), según el cual esa visita debió de producirse hacia finales del ministerio en Galilea. Sobre las transposiciones de Lucas, véase la introducción general a este comentario (tomo I, p. 129).

[a] 1 Re 17,9.

Aunque las respectivas narraciones de Marcos y de Lucas tienen pocas coincidencias de detalle o de formulación, el contenido global de ambas escenas es sustancialmente idéntico: una visita a la sinagoga de Nazaret, ciudad natal de Jesús; la reacción de la gente a su enseñanza (primero positiva, luego negativa); el reconocimiento por parte de Jesús de su propia ciudadanía; el proverbio de que «nadie es profeta en su tierra»; la ausencia total de «signos» realizados en Nazaret. Sin embargo, la narración de Lucas es el doble de larga, comparada con la de Marcos, y eso suscita una serie de interrogantes sobre la posible fuente de Lucas y sobre la función del presente relato en todo el resto de la narración. En tiempos pasados se intentó salvar, a toda costa, la historicidad de ambas narraciones, postulando dos visitas de Jesús a Nazaret; pero esa clase de interpretación no logra explicar la semejanza sustancial entre los dos relatos de un mismo episodio.

La narración lucana de la visita de Jesús a Nazaret se inspira indudablemente en Mc 6,1-6a. Concretamente, en los vv. 16, 22 y 24, lo más probable es que la formulación provenga directamente de «Mc»; en cuanto al resto, es decir, los vv. 17-21, 23 y 25-30, se puede discutir si provienen de la fuente particular de Lucas («L») o se deben atribuir simplemente a una composición personal del autor. Probablemente tenga razón R. Bultmann (HST, 32), al pensar que los vv. 25-27 provienen de una tradición —tal vez aramea— que llegó a manos de Lucas y que éste aprovechó, construyendo toda una escena basada en el episodio de Mc 6,1-6a, a la que incorporó el v. 23, con sus referencias al proverbio popular y al ministerio de Jesús en Cafarnaún, derivado de otra fuente. El resto del pasaje, es decir, los vv. 17-21, deja traslucir uno de los temas característicos de Lucas; por eso será mejor atribuírselo a la propia mano del compositor. Lo mismo se puede decir de los versículos 28-30.

A pesar de todo, bastantes comentaristas piensan que el episodio de Lucas proviene, en su totalidad, de una fuente que no tiene nada que ver con Marcos; las coincidencias entre el relato de Lucas y Mc 6,1-6a son puramente fortuitas (véase, por ejemplo, J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas,* 110). Por su parte, H. Schürmann (*Zur Traditionsgeschichte der Nazareth-Perikope Lk 4,16-30,* en Hom. al P. Beda Rigaux, 191-205) defiende una

tesis ya mantenida, en ocasiones, por otros exegetas, como B. H. Streeter, A. H. M'Neile, J. V. Bartlet, B. Violet —aunque cada uno con sus propias matizaciones—, y que postula como fuente de los vv. 16-30 una colección de «dichos de Jesús» distinta de la habitualmente reconocida. La forma original de la narración habría consistido en lo que actualmente son los vv. 16, 22, 23b, 24 y 28-30; posteriormente se habrían añadido los vv. 17-21 y 25-27, pero no por mano de Lucas. La sugerencia no deja de tener un cierto interés; pero la mayor parte de los argumentos que se aducen en apoyo de la tesis son tan débiles, que es imposible hacerla operativa. Se impone, por consiguiente, la interpretación que considera la narración lucana como una reelaboración de los elementos suministrados por el relato de Marcos. Ésta es la opinión, entre otros, de J. M. Creed (*The Gospel according to St. Luke,* 65; E. Klostermann (*Das Lukasevangelium,* 62); R. C. Tannehill (*The Mission of Jesus according to Luke iv 16-30,* en *Jesus in Nazareth,* 52); G. Schneider (*Das Evangelium nach Lukas,* 106-107). La interpretación coincide fundamentalmente con la elaboración de fuentes propuesta por R. Bultmann.

Toda esa diversidad de opiniones se debe, indudablemente, al carácter de la propia narración de Lucas, que tiene todos los signos de ser una composición acumulativa. La secuencia de las diversas frases no es suficientemente fluida. En cuanto a la narración de Marcos, R. Bultmann la clasifica —desde un punto de vista de historia de las formas— como «apotegma biográfico» (HST, 31), en el que el proverbio recogido en Mc 6,4 sirve de elemento «declarativo».

La forma ampliada de la narración —que es la representada por Lucas— puede seguir considerándose dentro de esa misma categoría formal, aunque con múltiples elementos «declarativos» (versículos 23 y 25-27, además del proverbio citado en el v. 24). Apurando las cosas, Bultmann considera la «declaración» en los vv. 25-27 como «amenaza» (HST, 116). Sin embargo, V. Taylor (FGT, 153) clasifica la narración lucana del episodio como «narración sobre Jesús», un relato que forma parte de la tradición narrativa del evangelio. La dificultad fundamental reside en la expansión que han experimentado tanto el núcleo narrativo como la declaración complementaria.

El proverbio recogido en Lc 4,24 dice: «Ningún profeta es aceptado en su tierra», mientras que el texto paralelo de Marcos lo enuncia así: «Sólo en su tierra, entre sus parientes y en su casa, es despreciado un profeta» (o más literalmente: «Ningún profeta es despreciado sino en su tierra, entre sus parientes y en su casa») (Mc 6,4). También la literatura extracanónica recoge este dicho de Jesús. En una forma un tanto diferente se encuentra en el POxyr 1: «Jesús dice: 'Un profeta no es aceptado en su tierra, y un médico no cura a sus conocidos'», o también: «Ningún profeta es aceptado en su tierra, y ningún médico cura a sus conocidos» (1,29-35). Una versión copta de ese mismo proverbio se encuentra en el *Evangelio según Tomás*, n. 31: «Ningún profeta (*prophētēs*) es aceptado en su propia ciudad; ningún médico cura (*therapeue*) a sus conocidos» (85,5-7). Cf. ESBNT, 401-402. R. Bultmann (HST, 31) explicó el relato de Marcos como «un ejemplo típico de cómo se monta toda una situación imaginaria sobre un dicho aislado»; y ese dicho creyó verlo en la formulación ofrecida por el texto griego del POxyr. Pero ese papiro difícilmente representa la formulación más primitiva del proverbio (cf. H. Anderson, *Broadening Horizons: The Rejection of Nazareth Pericope of Lk 4,16-30 in Light of Recent Critical Trends:* Int 18, 1964, 264-265).

Bultmann no ha logrado explicar cómo el doble proverbio —sobre el profeta y sobre el médico— ha podido dar lugar, en Marcos, a una narración de rechazo que concierne únicamente al profeta. Por otra parte, la formulación de Marcos usa el adjetivo *atimos* (= «sin honor», «despreciado»: Mc 6,4), y lo mismo hace Mateo (Mt 13,57); en cambio, Lucas emplea el adjetivo *dektos* (= «aceptado») en el v. 24. Se puede decir, casi con toda seguridad, que Lucas ha cambiado *atimos* por *dektos* a causa de la precedente cita de Isaías en el v. 19. Pues bien: la formulación del dicho en el POxyr usa el adjetivo *dektos* y trae el doble proverbio, que, en la tradición canónica, sólo aparece en la narración de Lucas. Se puede decir, por tanto, que la forma del papiro Oxyrinco depende de la formulación de Lucas. Es más, el texto del POxyr no dice nada sobre la actitud negativa de los parientes o de la casa del profeta; lo cual confirma su dependencia de Lucas. Da la impresión que Lucas ha suavizado la formulación de Marcos porque considera e incluye a los parientes de Jesús y, sobre todo, a su ma-

dre entre los creyentes (cf. Lc 1,45; 8,21; Hch 1,14). Véase, para ulteriores detalles, W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition,* 75-77.

Dado el carácter «acumulativo» de la narración de Lucas, es natural que presente, por un lado, un final propio de las narraciones de cumplimiento, como es el triunfo de Jesús, y por otro, un carácter de «narración de rechazo». En la redacción actual del episodio se puede percibir una progresividad en la reacción de la gente que toma cuerpo en un clima de conflicto. Los vv. 20-22 plantean la primera reacción: las palabras de Jesús se acogen con una cierta sorpresa, pero también con agrado; se aceptan los éxitos de un compatriota. Pero a continuación el v. 23 pone en labios de Jesús el primer proverbio y su comentario sobre las expectativas de su gente; ambos elementos ponen de relieve el cinismo de sus paisanos. Tanto el proverbio como el comentario aparecen en el texto sin una clara motivación, y eso hace pensar en una probable dependencia de un contexto o de una fuente autónoma. Tal vez se pueda ver en esas palabras un reflejo de la actitud que no busca más que «signos»; actitud totalmente ajena a los versículos precedentes.

En el v. 24 se enuncia el segundo proverbio, que corresponde a Mc 6,4a; el clima del proverbio plantea una reacción mucho más intensa de rechazo y de incredulidad. Es, emblemáticamente, el rechazo de la *patris,* entendida aquí como la «ciudad natal», la «patria chica». Pero con los vv. 25-27, la narración entra en una dimensión más provocativa. Sin duda, estos versículos provienen de una tradición diferente y carecen de una estrecha vinculación con los vv. 23-24. Sin embargo, esa conexión existe. Aunque no aparece la palabra *patris,* late la misma idea, al menos en un sentido amplio. En el v. 24, esa palabra establecía una contraposición entre la «patria chica» (Nazaret) y la ciudad de Cafarnaún; pero ahora, el contraste se manifiesta entre la «ciudad natal» y unas regiones como Siria o Fenicia, símbolos de un territorio no israelita. Por eso la última reacción de la gente cobra acentos de una hostilidad y de un rechazo casi diabólico: echan a Jesús fuera de su ciudad, con la intención de despeñarle.

La gradación progresiva con que se presentan las diversas reacciones contra Jesús manifiestan una cuidadosa composición artísti-

ca; la narración de Lucas adquiere tintes de dramatismo. Pero tanto esa diversidad de reacciones como la ausencia de una transición fluida entre los diversos elementos de la narración son importantes para la comprensión del relato, ya que ponen de manifiesto el proceso acumulativo de la composición. En esta línea, baste reseñar la doble aserción introductoria: «Creedme» y «puedo aseguraros», en los vv. 24-25; un claro indicio de la unión de los dos bloques de distinta procedencia.

La transposición narrativa operada por Lucas, precisamente a este punto de la narración evangélica, tiene un indiscutible carácter programático. La enseñanza de Jesús significa el cumplimiento de las Escrituras; éste es un gran anuncio kerigmático, que sustituye la proclamación expresamente consignada en Mc 1,14b-15. Pero esa enseñanza va a encontrar reacciones opuestas: una acogida calurosa o —con mayor frecuencia— un absoluto rechazo. Lucas coloca deliberadamente esta narración al comienzo del ministerio público de Jesús, como símbolo de toda su actividad futura y de las reacciones encontradas que va a provocar. El aspecto de «cumplimiento» subraya la actitud de apertura y acogida de su enseñanza; pero el aspecto de rechazo anticipa simbólicamente la oposición y la ceguera que su ministerio va a provocar incluso en los suyos. El rechazo de Jesús por sus compatriotas de Nazaret es una síntesis del gran rechazo que va a experimentar su actividad por parte de su propio pueblo, de su *patris,* en el sentido más amplio de la palabra.

La presentación de Jesús citando un texto de Isaías subraya su convicción personal de que la actuación del Espíritu domina toda su existencia. Lo que Isaías anunció a sus contemporáneos se anuncia ahora a los pobres, a los cautivos, a los ciegos, a los oprimidos del tiempo de Jesús. Lo que se anunció proféticamente a los desterrados que volvían a Jerusalén, Lucas lo transforma en una predicción, que se va a cumplir en la persona, en la palabra y en la acción de Jesús de Nazaret. Pero su propio pueblo no lo comprende, y le rechaza. El resultado final, es decir, la frustración de los planes homicidas de sus compatriotas, no se produce por una fuerza prodigiosa o por el «poder» del Espíritu, y Jesús no se dirige «a la diáspora judía dispersa por el mundo griego» (cf. Jn 7,35), sino

que deja a los suyos, incluso a sus parientes y amigos, para ir a los extraños, a los judíos de toda Galilea. Éste es el primer atisbo de la idea lucana de la «prioridad de los judíos», que alcanzará su punto culminante en Hch 13,46 (cf. Hch 18,6; 26,20; 28,28).

La cita profética que se aduce en este pasaje ha llevado a algunos comentaristas a pensar que Lucas quiere presentar a Jesús como «el Siervo del Señor» (cf. E. E. Ellis, *The Gospel of Luke,* 98; J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas,* 112). Pero la cita de Isaías (Is 61,1-2; 58,6) no forma parte de los cánticos del Siervo. Por tanto, hay que excluir absolutamente esa referencia.

Igualmente, en base a la «unción» de la que habla la cita (Is 61,1), se ha querido ver aquí una presentación de Jesús como «Mesías» (cf. A. R. C. Leaney, *A Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 118). Ya hemos tratado anteriormente de la interpretación del bautismo de Jesús como una «unción» (cf. Hch 10,38), y lo más probable es que la cita de Is 61,1 implique una alusión al bautismo de Jesús y a la bajada del Espíritu en aquel momento. Pues, entonces, ¿cómo hay que interpretar la «unción» de la que se habla en este pasaje? Lo primero que se puede afirmar es que no hay ninguna referencia a la dinastía davídica o a una posible función de Jesús como «rey». En algunos pasajes del Antiguo Testamento, tal vez se pueda ver una aplicación del título *māšîaḥ* (= «ungido») a los profetas (cf. Sal 105,15; 1 Cr 16,22); pero no todos los comentaristas están de acuerdo en esta interpretación. Sin embargo, la concepción de los profetas como «siervos del Señor, ungidos por él» no es extraña al judaísmo palestinense precristiano, por ejemplo, en la literatura de Qumrán (cf. CD 2, 12; 6,1; 6QD 3,4). Es más, el «heraldo» *(mebaśśēr)* que trae la buena noticia, en Is 52,7, aparece en 11QMelq 18 precisamente como «ungido con el Espíritu» *(mšwḥ hrwḥ).* Cf. Y. Yadin: IEJ 15 (1965) 152-154; M. de Jonge/A. S. van der Woude: NTS 12 (1965-1966) 301-302; ESBNT, 250 y 265-266. Por desgracia, el texto de Melquisedec procedente de la gruta 11 de Qumrán es fragmentario; pero el hecho de que cite Is 61,1; 52,7 y Lv 25,9-13 ofrece un contexto palestinense muy interesante para la interpretación de un pasaje típicamente lucano como la narración de la visita de Jesús a Nazaret.

Ya se deba entender esa «unción» de Jesús en un sentido de

consagración «profética» o como la unción del «heraldo» de la buena noticia, el hecho es que no contiene el más mínimo matiz político, en línea con la unción del «rey» descendiente de David. Esa interpretación aclara, al mismo tiempo, por qué se compara a Jesús con Elías y Eliseo en los vv. 25-27. Eliseo, en particular, viene presentado explícitamente como «profeta» (v. 27), y eso supone, implícitamente, que Jesús también es considerado como tal.

Por último, hay que observar que la transposición de esta escena en el Evangelio según Lucas comporta un desplazamiento de la llamada de los primeros discípulos. En el Evangelio según Marcos, esa llamada viene inmediatamente después de la proclamación de Jesús, centrada en la «buena noticia» y en el «Reino» (cf. Mc 1, 16-20, como continuación inmediata de Mc 1,14-15). A su tiempo, Lucas introducirá también la llamada de los primeros discípulos (Lc 5,1-11); pero, precisamente por su transposición del episodio, dará a esa narración un carácter muy particular.

NOTAS EXEGETICAS

v. 16. *Fue a Nazaret*

Ya hemos dado alguna indicación sobre la ciudad natal de Jesús en la «nota» exegética a Lc 1,26. En las narraciones de la infancia, los manuscritos griegos más representativos leen consistentemente *Nazareth* (cf. Lc 1,26; 2,4.39.51); pero en este pasaje, el nombre de la ciudad aparece como *Nazara,* que es la forma utilizada también por Mateo (cf. Mt 4,13). Tal vez se pueda ver aquí la huella de una antigua forma del hombre, de origen semítico (cf. J. K. Zenner: ZKT 18, 1894, 744-747). Pero en la escena paralela, tanto de Marcos como de Mateo, no se da el nombre de la ciudad; en Mc 6,1 se lee sencillamente: «se fue a su pueblo», igual que en Mt 13,54. H. Schürmann *(Zur Traditionsgeschichte der Nazareth-Perikope Lk 4,16-30,* 196 y 201-202) quiere ver en esa forma del nombre *(Nazara)* un indicio de que la narración de Lucas no está basada en el relato de Marcos, sino en una fuente distinta —lo más probable es que se trate de «Q»—; pero entonces se ve obligado a incluir en el paralelismo el episodio con el que Mateo inicia su relato de la actividad de Jesús (Mt 4,13-17), que correspondería, en parte, al episodio de Lucas que estamos comentando. Pero eso es altamente improbable.

Donde se había criado

Esta indicación, por una parte, hace referencia a Lc 2,51-52, y por otra, prepara el próximo v. 24. La tradición textual de los manuscritos vacila entre el simple *tethrammenos* de la recensión «koiné» y el códice B y el compuesto *anatethrammenos* de la recensión hesiquiana y del códice Θ; pero, en realidad, ambos términos tienen el mismo significado.

Como era su costumbre

Entre los sinópticos, Lucas es el único que da un relieve particular a la costumbre de Jesús de acudir a la sinagoga. Esa presentación coincide exactamente con la descripción que hace Flavio Josefo del judío observante (*Ant.* XVI, 2, 4, n. 43), que dedica «el día séptimo de cada semana al estudio de la ley y de nuestras costumbres o tradiciones». Cf. Lc 4,15. En el libro de los Hechos, Lucas presentará también a los apóstoles y a toda la comunidad cristiana primitiva residente en Jerusalén como asiduos a la participación en el culto del templo (cf. Hch 2,46; 3,1; 4,1; 5,12.42; 21,26). En la concepción de Lucas, esto demuestra la vinculación que el propio Jesús y la naciente comunidad cristiana tenían, al principio, con Israel; de hecho, esa relación de la Iglesia con Israel se presenta como una continuidad con la práctica del propio Jesús (cf. H. Conzelmann, *Theology,* 190).

Se puso en pie para leer

En vez de la frase de Marcos: «empezó a enseñar en la sinagoga» (Mc 6,2), que se parece más bien a Lc 4,15, el tercer evangelista presenta un caso concreto de la enseñanza de Jesús basada en la Escritura.

Es bien posible que el relato de Lucas suponga que Jesús fue invitado por el presidente de la sinagoga (*archisynagōgos*) a leer y comentar un texto de la Escritura, como les sucedió a Pablo y Bernabé en Antioquía de Pisidia (Hch 13,15). Por lo que sabemos, en la Palestina del s. I d. C. el servicio litúrgico del sábado consistía en el canto de un salmo, la recitación común de la *Šemaʿ* (Dt 6,4-9; 11,13-21; Nm 15, 37-41) y de la Tepillāh (o *Šemōnê ʿEśrēh* = las «dieciocho bendiciones»; véase el texto en W. Förster, *Palestinian Judaism in New Testament Times,* Edimburgo 1964, 228-229) y la lectura de un *sēder* o *pārāšāh* de la ley y una sección de los profetas (*haptārāh*) (cf. Hch 13, 15). Seguía un comentario sobre la lectura escriturística, y el servicio terminaba con la bendición impartida por el presidente de la asamblea y la bendición sacerdotal consignada en Nm 6,24-26. Cf. Str.-B., 4, 153-276; P. Billerbeck: ZNW 55 (1964) 143-161.

La narración de Lucas no menciona expresamente la lectura de la Torá, pero hay que presuponerlo. Su interés se centra más bien en el

cumplimiento del oráculo del tercer Isaías y en el uso cristológico del Antiguo Testamento. No es improbable que hubiera lecturas fijas del Pentateuco en los servicios sinagogales de la Palestina contemporánea; incluso, tal vez, un ciclo trienal, como nos consta que existía en el judaísmo posterior. En cuanto al s. I d. C., ciertos documentos parecen indicar que la Torá solía leerse todos los sábados (cf. Filón, *De Somniis* II, 18, n. 127; Flavio Josefo, *Apion.* II, 17, n. 175; Hch 13,14-15).

v. 17. *Le entregaron un volumen del profeta Isaías*

Jesús fue invitado a leer un pasaje del texto hebreo de «los profetas». No se hace la más mínima mención del *targum,* o «traducción aramea» de dicho pasaje. La mayoría de los expertos supone que en la Palestina de aquella época habría sido necesaria esa traducción, ya que, fuera de un puñado de gente instruida o de ciertas áreas en las que se seguía cultivando el estudio del hebreo, la gran masa de judíos palestinenses usaba el arameo como lengua común y no entendía con facilidad una lectura del texto hebreo (cf. WA, 38-46). En las diversas grutas de Qumrán se han descubierto algunos ejemplares fragmentarios de targumes precristianos (4QtgJob, 4QtgLv, 11QtgJob), pero hasta el momento ninguno de Isaías. Sin embargo, la primera y la segunda copia de Isaías procedentes de la gruta n. 1 de Qumrán (1QIs^a, 1QIs^b), que tienen el texto completo y cuya datación paleográfica se puede poner hacia el año 100 a. C., podrían ser un buen ejemplo de la clase de volúmenes que se usaban en las sinagogas.

El hecho de que a Jesús «le entregaran» un volumen del profeta Isaías se ha considerado como un indicio de que aquel sábado tocaba leer a Isaías y, concretamente, aquel pasaje; es decir, se postula un ciclo de lecturas proféticas establecidas, lo mismo que pasaba con la Torá. Pero los datos que poseemos no permiten afirmar con seguridad que existiera un ciclo profético de lecturas en la Palestina del s. I d. C., a pesar de que muchos investigadores se han pronunciado a favor de ese ciclo. Para un detallado estudio de la cuestión, véase la bibliografía que reseñamos a continuación: A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship* (Oxford 1960) 125-126 y 230-231; C. H. Cave, SE II/2 (TU 88; 1964) 231-235; L. C. Crockett: JJS (1966) 13-46, especialmente 27; J. Heinemann: JJS 19 (1968) 41-48; C. Perrot: RevScRel 47 (1973) 324-340. El texto de Hch 13,27 no alude más que a la costumbre de leer algún pasaje profético después de la lectura de la Torá.

Desenrollando el volumen

El texto aceptado por Nestle y Merk es el participio aoristo *anoixas* (= «habiendo abierto»). Pero el participio *anaptyxas* (= «habiendo

desenrollado») cuenta con el apoyo de códices tan importantes como el ℵ, D, Θ y la tradición textual «koiné»; de hecho, ésta es la lectura de K. Aland y colaboradores en la edición manual de UBSGNT. Aunque el último verbo es indudablemente el más apropiado, el sentido no cambia en absoluto.

Encontró el pasaje donde estaba escrito

Lo mismo que no hay ninguna razón para pensar que estuviera asignada para aquel sábado la lectura del tercer Isaías (a pesar de las propuestas de E. E. Ellis, *The Gospel of Luke,* 97), tampoco hay ningún motivo para interpretar esta frase como si quisiera decir que salió por casualidad Is 61. El giro de la expresión parece significar más bien que el propio Jesús buscó expresamente ese pasaje.

v. 18. *El Espíritu del Señor está sobre mí*

La cita del tercer Isaías es, en realidad, una acumulación de diversos versículos del texto profético: Is 61,1adb; 58,6d; 61,2a. Se omiten dos frases intercaladas: Is 61,1c: «para vendar los corazones desgarrados» —el final de Lc 4,18 sustituye esta frase por una cita de Is 58,6d—, e Is 61,2b: «el día del desquite de nuestro Dios», al final de Lc 4,19. La omisión de la primera frase no tiene mayor importancia; pero la omisión de la segunda supone suprimir deliberadamente un aspecto negativo del mensaje proclamado por el tercer Isaías. El «hoy» del v. 21 no se puede identificar con «el día del desquite de nuestro Dios».

El texto griego de Lucas sigue exactamente la versión de los LXX, menos en el infinitivo *kēryxai* (= «proclamar»), que sustituye al infinitivo *kalesai* (= «llamar») de la versión de los LXX en Is 61,2a, y el cambio del imperativo *apostelle* (= «envía»), que trae la versión griega, por el infinitivo *aposteilai* (= «enviar», que hemos traducido como «liberar», por razones de contexto y de equivalencia) en el texto de Lc 4,18. La versión griega de los LXX sigue, casi totalmente, el texto masorético. Pero el texto hebreo de Is 61,1d abre un frente a la discusión. Literalmente, dice: «y a los prisioneros una apertura»; pero ¿en qué sentido hay que entender esta última palabra? Los LXX la interpretaron como una apertura de los ojos; y de ahí la traducción: «y la vista a los ciegos». Lo que no se puede descuidar, en general, es que los versículos citados forman parte de todo un poema (Is 61,1-11) que explica la misión del profeta para consolar a Sión. Véase, para más detalles, J. A. Sanders, *From Isaiah 61 to Luke 4,* en *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults* I (Leiden 1975) 75-106.

Él me ha ungido

Se refiere, naturalmente, al bautismo (Lc 3,22; cf. Hch 10,38); véase el «comentario» general a Lc 3,21-22. Aquí hay que interpretar esa unción como profética; véanse nuestras reflexiones en el «comentario» general a este pasaje.

Predicar la buena noticia

De esta manera queda presentada la función profética de la misión de Jesús en términos del tercer Isaías. Sobre el verbo *euangelizesthai* (= «evangelizar», «proclamar la buena noticia»), véase la «nota» exegética a Lc 1,19. Se conserva aquí su significado etimológico porque éste es el sentido en la cita de Is 61,1; cf. Lc 7,22. En el Antiguo Testamento difícilmente se puede atribuir a esa palabra un sentido que haga referencia a la predicación de Jesús o a la proclamación kerigmática cristiana. Poner en labios de Jesús esa cita de Isaías no quiere decir que inmediatamente adquiera el pleno valor cristológico de su interpretación cristiana. Lo que se quiere poner de relieve es que lo que anunció «Isaías» es lo que ahora «realiza Jesús».

En el texto griego de Lucas no aparece claro si la frase «predicar la buena noticia» depende del verbo precedente: «me ha ungido», o va más bien con el siguiente: «me ha enviado». La traducción que proponemos sigue el sentido del original hebreo, que también reproduce la versión griega de los LXX: «me ha enviado a predicar la buena noticia a los pobres».

A los pobres

El tercer Isaías —aunque, sobre todo, el segundo— anuncia la consolación de Sión a varios grupos de la comunidad posexílica que se han ido reuniendo en Jerusalén. En su cita de Isaías, Lucas menciona cuatro de estos grupos. El primero está constituido por «los pobres» *(ptōchoi);* se observa ya una prefiguración de la insistencia de la narración de Lucas en este grupo social (cf. Lc 6,20; 7,22; 14,13.21; 16,20.22; 18,22; 19,8; 21,3; véase nuestra exposición en la introducción general a este comentario en el tomo I, p. 419).

La libertad a los cautivos

En relación con el ministerio de Jesús, esta frase puede entenderse como una referencia a los prisioneros de sus deudas; es decir, la libertad sería una condonación. En el texto de Melquisedec procedente de la gruta 11 de Qumrán, el texto de Is 61,1 se usa en conexión con Lv 25,10-13 y Dt 15,2, que se refieren a la «condonación de las deudas» con motivo del año del jubileo; cf. ESBNT, 249, 256-257.

La vista a los ciegos

Es el tercer grupo de desvalidos que se menciona en la cita de Isaías, según el texto de la versión griega de los LXX. Más adelante, en Lc 7, 22, se volverá a hacer mención específica de «los ciegos».

Liberar a los oprimidos

Literalmente habría que traducir: «enviar en libertad a los oprimidos». El texto griego dice: *en aphesei* (= «libertad», «perdón», «liberación»). Para la descripción del cuarto grupo de desheredados, Lucas utiliza un texto proveniente de Is 58,6d, según la versión de los LXX. La yuxtaposición de los dos textos —Is 58,6d e Is 61,1d— puede deberse a la presencia de la misma palabra —*aphesis*— en los dos pasajes, con lo que actúa como «enlace verbal»: *aphesin* (= «libertad») en Is 61,1d y *en aphesei* (= «en libertad») en Is 58,6d. Aunque la palabra *aphesis* se usa en estos dos textos en sentido de «libertad», no conviene olvidar que Lucas también la utiliza en otros contextos en sentido de «perdón», especialmente en la frase «perdón de los pecados» *(aphesis hamartiōn);* cf. Lc 1,77; 3,3; 24,47; Hch 2,38. Véanse nuestras observaciones en el tomo I, pp. 392ss. Para ulteriores detalles, cf. M. Rese, *Alttestamentliche Motive,* 153.

v. 19. *Proclamar el año de gracia del Señor*

Una traducción literal debería decir: «el año aceptable del Señor» *(eniauton kyriou dekton),* lo mismo que en Is 61,2a, según la versión de los LXX, menos el cambio del imperativo original en un infinitivo (véase la «nota» exegética al precedente v. 18). La frase de Isaías que describe un período de gracia que ha de traer la liberación de Sión se usa aquí para proclamar y presentar el «tiempo de Jesús» y la nueva forma de salvación que comporta este tiempo. Ésta es la formulación lucana del kerigma en la narración evangélica, en contraste con la presentación que hace Marcos en Mc 1,14b-15 (véase la explicación que damos en el tomo I, p. 255). El texto de Lucas omite la segunda parte de Is 61,2: «el día del desquite de nuestro Dios», porque esa idea no cuadra con el panorama salvífico que en este momento ve su inauguración. También en la literatura de Qumrán ese texto de Isaías sufre unos retoques semejantes para acomodarse a la función de Melquisedec y a la de «los santos de Dios» (11QMelq 9; cf. ESBNT, 249).

v. 20. *Se lo devolvió al encargado*

El personal de la sinagoga incluía, además del «presidente» *(archisinagōgos),* a los «ancianos» *(presbyteroi;* cf. Lc 7,3) y a un cierto número

de «encargados» o «sirvientes» (*ḥazzān* o *hypēretēs;* cf. Hch 13,5), que equivaldría, más o menos, a los «sacristanes» de nuestro tiempo.

Se sentó

Para leer la Escritura había que ponerse de pie (cf. v. 16), pero el comentario —en Hch 13,15 se habla de *logos paraklēseōs* (= «palabra de exhortación»)— se hacía, generalmente, sentado.

Estaban clavados en él

El verbo *atenizein* (= «mirar fijamente») es uno de los términos favoritos de Lucas (cf. Lc 22,56; Hch 1,10; 3,4.12; 6,15; 7,55; 10,4; 11,6; 13,9; 14,9; 23,1). En la mayoría de los casos se trata de una mirada intensa como expresión de estima y de confianza; éste es, sin duda, el matiz del término en este pasaje. Es un modo de expresar la reacción de la asamblea, que, inicialmente, se muestra llena de admiración y de agradable sorpresa. Por otra parte, la indicación confiere mayor relieve a la interpretación del texto de Isaías que se va a proponer a continuación.

v. 21. *Cuando empezó a hablarles*

Otro de los muchos casos en que Lucas utiliza el verbo *archesthai* (= «empezar», «comenzar»); véase la «nota» exegética a Lc 3,23.

Hoy

Difícilmente se puede entender este adverbio: *sēmeron,* en el sentido genérico de «hoy en día», a pesar de las explicaciones de E. P. Rice, ExpTim 29 (1917-1918) 45-46. Dada su posición enfática al comienzo de la frase, señala un punto importante en la perspectiva histórica de Lucas. El adverbio hace también su aparición en otros pasajes de los escritos lucanos (cf. Lc 2,11; 22,34.61; 23,43) y, en ciertas ocasiones, tiene un significado especial en la teología de Lucas (cf. tomo I, p. 394). Su empleo aquí es bien significativo. Según H. Conzelmann *(Theology,* 36), este *sēmeron* contrasta con la declaración paulina: «*Ahora* es tiempo propicio, *ahora* es día de salvación» (2 Cor 6,2), con la que el Apóstol identifica su propio tiempo con el *ésjaton* definitivo. Lucas, según Conzelmann, «concibe la salvación como una realidad de pasado», algo que sucedió en el «tiempo de Jesús», es decir, en el centro del tiempo. Realmente, esta interpretación de la teología lucana no carece de cierta dosis de verdad; pero también es posible que encierre un cierto abuso del significado, ya que en el texto de Lucas hay una inmediata referencia al «cumplimiento» —aquí y ahora— del pasaje citado de Isaías. Y ese cumplimiento no se puede restringir al «tiempo de Jesús». En la

perspectiva de Lucas, el cumplimiento sigue teniendo vigencia también en el «tiempo de la Iglesia» (cf Hch 1,6, 3,18) Pero el hecho de que se trate de una realidad dinamica —como el «cumplimiento»— no es ningún obstáculo para que comience precisamente aquí

Se ha cumplido este pasaje de la Escritura,
mientras estabais escuchando

La traducción literal sería «se ha cumplido esta escritura en vuestros oídos» La ultima parte de la frase es una expresión veterotestamentaria *be'oznêkem* (Dt 5,1, 2 Sm 3,19) En la narración de Marcos (Mc 1,15), cuando Jesús proclama el Reino, su anuncio es «Se ha cumplido el tiempo», es decir, ya ha llegado, mientras que en Lucas lo que se cumple no es el tiempo, sino «la Escritura» Éste es un matiz peculiar de su lectura del Antiguo Testamento, que transforma una serie de pasajes —aunque no sean realmente proféticos, en el sentido veterotestamentario— en verdaderas predicciones, que se van cumpliendo en el curso del relato Lo que Isaías había prometido como «consolación de Sión» se hace realidad presente de una manera nueva y con un sentido particular La consolación de Sión vuelve a hacerse realidad (cf Lc 2,25, 7,22)

No hay que pasar por alto un detalle, que puede parecer una sutileza la yuxtaposición de «ojos» (v 20b) y «oídos» (v 21b), con referencia a la asamblea sinagogal, que va a reflejarse en el versículo siguiente en la idea de «reconocimiento» o, más literalmente, de «testimonio» (*martyrein* v 22)

v 22 *Todos lo reconocieron*

Literalmente «Todos daban testimonio de ello (o de él)» Se discute el significado de *martyrein* con dativo La mayoría de los comentaristas interpretan el pronombre *autō* como masculino y traducen la frase «daban testimonio sobre (= a favor de) él», es decir, alababan a Jesús, aprobaban sus palabras (cf J M Creed, *The Gospel according to St Luke,* 67), o también «hablaban bien de él» Pero B Violet (*Zum rechten Verstandnis der Nazarethperikope Lc 4 16 30,* en *In memoriam Carl Schmidt,* 1938, 251 271) y J Jeremias (*Jesus' Promise to the Nations,* Naperville 1958, 44 46) rechazan esa interpretación J Jeremias parte de estos dos datos en primer lugar, *autō* puede ser dativo de interés —como en la interpretación propuesta anteriormente— o también dativo de daño (cf BDF, n 188 1), además, tanto en hebreo como en arameo hay frases que pueden tener sentido favorable o perjudicial, como *'ashadûn 'alôhî* (= «dieron testimonio a favor [o en contra] de él») De aquí pasa a argumentar que el verbo *martyrein,* en este pasaje,

tiene que tener sentido hostil, lo que daría la traducción siguiente «Todos daban testimonio contra él —es decir, se declaraban en contra de él—, y quedaron sorprendidos de las palabras de gracia (= misericordia de Dios) que salían de su boca» Lo que pretende Jeremias es eliminar el conflicto de reacciones —*supuesta por la interpretación* corriente— entre la favorable aceptación, al principio del pasaje, y la hostilidad con que se cierra el episodio J Jeremias explica la reacción hostil del principio porque la gente queda sorprendida de que Jesús haya cortado la lectura de Isaías en la mitad de Is 61,2 y haya omitido la frase siguiente, que menciona «el día del desquite de nuestro Dios» (Is 61,2b) Pero esta interpretación, aunque no deja de ser interesante, es demasiado forzada para resultar convincente, es más, fuerza el sentido de los versículos que vienen a continuación Cf H Anderson, *Broadening Horizons The Rejection of Nazareth Pericope of Lk 4, 16-30 in Light of Recent Critical Trends* Int 18 (1964) 266 270

Mi interpretación personal está de acuerdo, en líneas generales, con la interpretación corriente, salvo que considero el pronombre *autō* como dativo «neutro», una posibilidad también contemplada por BAG, 494a

Quedaron sorprendidos

La idea de «sorpresa» que contiene el verbo *thaumazein* puede tener un matiz de «desconcierto» si va asociada a nociones como crítica, duda e incluso oposición, pero también es posible un significado de «admiración», generalmente en contextos de aprobación positiva, de beneplácito, de aquiescencia Cf G Bertram, TDNT 3, 28 La connotación concreta del verbo en este pasaje sólo puede deducirse del contexto, según la interpretación habitual —que parece la más apropiada—, el sentido es aquí de «admiración»

Que salieran de sus labios

Esta expresión parece dar a todo el contexto un significado global de elocuencia, y en ese sentido se debe interpretar la locución siguiente sobre «las palabras» de Jesús En la interpretación propuesta por J Jeremias resulta difícil comprender cómo pueden salir de labios de Jesús «palabras de gracia», si es que se trata de «palabras sobre la misericordia (de Dios)» De hecho, J Jeremias se salta alegremente esta expresión

Palabras de gracia

Esa «gracia» se refiere, *posiblemente,* al encanto y atractivo de la elocuencia de Jesús, o también, si uno se centra en el contenido de sus

palabras, el mensaje de «gracia», de «favor de Dios» (cf. Hch 14,3; 20,23). Cf. Ecl 10,12; Eclo 21,16; Col 4,6. B. Violet, en su artículo *Zum rechten Verständnis der Nazarethperikope Lc 4:16-30:* ZNW 37 (1938) 264-269, pretende interpretar el término *charis* como una referencia al texto concreto de Isaías (Is 61,2: «el año de gracia del Señor» = *šenat rāṣôn laYhwh).* Pero la interpretación no es correcta, ya que el texto de Isaías citado por Lucas depende de la versión griega de los LXX, que no usa el término *charis,* sino el adjetivo *dekton* (véase la «nota» exegética a Lc 4,19), y ésta es una palabra clave para el desarrollo de la narración de Lucas (cf. v. 24).

¿No es éste el hijo de José?

Esta forma de la pregunta, en la redacción lucana del episodio, refleja la interpretación corriente de la personalidad de Jesús, de la que participan, en primer lugar, sus propios paisanos. Naturalmente, no incluye la precisión expuesta en las narraciones de la infancia (Lc 1,32-35; véase, con todo, Lc 2,33.48), ya que éstas fueron añadidas posteriormente; tampoco se tiene en cuenta el inciso de Lc 3,23.

En la redacción de Marcos, la pregunta «¿No es éste el carpintero, el hijo de María?» (Mc 6,3) expresa una reacción ante la enseñanza y la actividad portentosa de Jesús; en cambio, en Lucas se debe a la interpretación de la Escritura propuesta por Jesús, en la que proclama abiertamente que ha llegado «el año de gracia del Señor». Considerada en sí misma, la pregunta puede admitir un sentido de indignación cínica ante tales palabras o también de agradable sorpresa e incluso de admiración; personalmente me inclino hacia este último significado.

v. 23. *Él les contestó*

El verbo *eipen* está construido aquí con la preposición *pros* (= «a», «hacia») seguida de acusativo. Véase, a este propósito, nuestra introducción general, tomo I, pp. 202ss.

Probablemente me citaréis el proverbio

El significado del término *parabolē* es, indudablemente, el de «proverbio», igual que en Lc 6,39 y en ciertos pasajes de la traducción griega de los LXX (cf. 1 Sm 10,12). Véase la «nota» exegética a Lc 5,36.

Médico, cúrate a ti mismo

Aunque el proverbio está en labios de Jesús, refleja una reacción hostil por parte del auditorio. El cinismo implícito cobra mayor relieve por medio de la siguiente comparación entre Nazaret y Cafarnaún. Esta

reacción de los oyentes no tiene nada que ver con la interpretación que Jesús acaba de dar de las palabras proféticas de Isaías.

En diferentes literaturas antiguas se recoge ese mismo proverbio, aunque con diversas matizaciones. Por ejemplo, en la literatura griega del período clásico, una formulación es la siguiente: «Sí, sí; médico para los demás, pero él lleno de úlceras» (Eurípides, *Frag.*, 1086). En la tardía literatura rabínica se puede leer: «Médico, cura tu cojera» (GnR. 23, 15c). Véase, para más detalles, M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Luc,* 142.

Lo que hemos oído que has hecho en Cafarnaún

Este dato no se puede considerar como contenido implícitamente en la referencia global al ministerio de Jesús en Lc 4,15. Lo más probable es que provenga de una tradición específica sobre la actividad de Jesús en Cafarnaún, que Lucas todavía no ha desarrollado expresamente. Es un indicio claro de que Lucas ha mezclado en la composición de este episodio diversas fuentes, sin preocuparse de eliminar ciertos rasgos que denotan una incongruencia. Véanse nuestras reflexiones en el «comentario» general.

La ciudad de Cafarnaún, que va a aparecer inmediatamente después (Lc 4,31) y a lo largo de la narración evangélica (Lc 7,1; 10,15), no se menciona en el Antiguo Testamento. Era una ciudad de Galilea (Lc 4,31) situada en la ribera occidental del lago de Genesaret. Su localización precisa nos resulta, aun el día de hoy, desconocida. Normalmente se la identifica con la actual Tell Ḥum. Pero Flavio Josefo habla de sus «fuentes que regaban toda la comarca» *(Bell.* III, 10, 8, n. 519); por eso, algunos investigadores piensan que se trata más bien de Khan Minyeh (cf. F.-M. Abel: JPOS 8, 1928, 24-34; E. F. F. Bishop: CBQ 15, 1953, 427-437; J. Finegan, *The Archeology of the New Testament,* 48-56). La etimología del nombre significa, probablemente, «aldea de Nahún» *(kepar Nāḥûm).*

El texto griego de Lucas dice: *eis tēn Kapharnaoum,* que literalmente significaría: «hacia Cafarnaún»; pero es bien conocida la debilitación que, en el griego helenístico, sufre el significado exacto de las preposiciones, y, en particular, la frecuente equivalencia entre *eis* y *en,* con sentido locativo (= «en»). Véase BDF, n. 205. Cf. Lc 9,61; 21,37. Sin embargo, algunos manuscritos del texto de Lucas —códice Θ, tradición textual «koiné»— han corregido la frase y leen: *en tē Kapharnaoum.*

v 24 *Creedme*

La traducción literal sería «En verdad os digo» (= «Os aseguro») Es la primera vez que sale esta frase aseverativa, en ella se conserva la única palabra semítica (*ʾamen*) que aparece en la narración evangélica de Lucas como vestigio de una tradición precedente, para otros usos, cf Lc 12,37, 18,17 29, 21,32, 23,43 Cf J C O'Neill JTS 10 (1959) 1-9 En el Evangelio según Lucas no se detecta un principio uniforme que determine el empleo de esta fórmula El pasaje paralelo de Marcos (Mc 6,4) no utiliza esa expresión Por otra parte, no hay ningún motivo para postular su proveniencia de una fuente no relacionada con Marcos, ya que el resto del versículo está decididamente inspirado en la formulación del segundo evangelista Cf H Schurmann, *Zur Traditionsgeschichte der Nazareth Perikope Lk 4,16-30,* 190

La fórmula aseverativa «En verdad os digo», aparece también en las demás recensiones evangélicas treinta y una veces en Mateo, trece en Marcos y veinticinco en Juan (en este ultimo, siempre con reduplicación «En verdad, en verdad os digo») En el Antiguo Testamento, la palabra hebrea *ʾāmen* se utiliza con valor de ratificación, por ejemplo, *al final* de una plegaria (cf Dt 27,15 26, Sal 106,48), y a veces, incluso con reduplicación (cf Nm 5,22, Neh 8,6, Sal 41,14, 72,19, 89,53) En la literatura de Qumrán —por lo menos en la publicada hasta ahora— aparecen únicamente fórmulas reduplicadas (1QS 1,20, 2,10 18, 4QDibHam 1,7, 7,[2]) Por el momento no se ha encontrado una expresión hebrea —algo así como *ʾamēn (ʾāmen) ʾanî ʾômēr lākem*— equivalente a la fórmula griega neotestamentaria, eso hace pensar a algunos comentaristas del Nuevo Testamento que este uso de la palabra griega *amēn* —o con reduplicación *amēn amen*— en este tipo de frases aseverativas es una «auténtica reminiscencia» del propio Jesús (cf R E Brown, *El Evangelio según Juan* I, Ed Cristiandad, Madrid 1979, 268) En realidad, el mero hecho de que, en otras formulaciones hebreas, se pueda detectar el empleo de *ʾāmen* al comienzo de una aseveración no es de gran ayuda, puesto que se trata de un fenómeno bien conocido (véase, por ejemplo, Jr 28,6 *ʾāmēn ken yaʿaśeh Yhwh* = «¡Amén, así lo haga el Señor!», y también la versión griega de Jr 15,11, donde el uso de *genoito* puede responder al mismo fenómeno)

Este empleo de la palabra *ʾamen* al principio de una aseveracion se ha querido detectar también en un óstracon del siglo VII a C, que contiene fragmentos de una carta escrita en hebreo y que se descubrió recientemente en Mesad Hashavyahu (Yabneh Yam), cf J Naveh, *A Hebrew Letter from the Seventh Century B C* IEJ 10 (1960) 129 139 *ʾhy yʿnw ly ʾmn nqty mʾ[šm]* (línea 11) La frase admite tres in

terpretaciones a) Considerar el *ʾmn* como responsorial «Mis hermanos darán testimonio a mi favor ¡Amén! Soy inocente de toda cul[pa]», b) Considerar *ʾmn* como inicio de aseveración «Mis compañeros darán testimonio a mi favor De veras, soy inocente de toda cul[pa]» Ésa es la interpretación de F M Cross (BASOR 165, 1962, 45), S Talmon (BASOR 176, 1964, 34 35, donde compara *ʾmn* con los términos hebreos *ʾomnāh* u *ʾomnām* en Jos 7,20, Gn 20,12, Rut 3,12), «Textus» 7, 1969, 124-129, H Bietenhard (NIDNTT, 1, 98), J Strugnell (HTH 67, 1974, 177-182), c) Considerar *ʾmn* como parte integrante de la primera sentencia, pero, al mismo tiempo, como abreviación o cita directa de las palabras de «los hermanos» «Mis compañeros pueden dar testimonio de que sucedió como yo lo digo No soy culpable de ningún (delito) Ésa es la interpretación de J C L Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, 2 vols (Oxford 1971, 1975) 1 y 29, K Berger, *Die Amen Worte Jesu* (BZNW 39, Berlín 1970) 1-3, J Jeremias ZNW 64 (1973) 122 123, D Pardee, «Maarav» 1 (1978 1979) 37 En resumen, el significado de *ʾmn* en estos textos no queda suficientemente claro, lo único que se puede afirmar con seguridad es que no tiene función de comienzo de una expresión aseverativa Por otra parte, difícilmente ayuda al esclarecimiento del empleo neotestamentario de esa expresión delante de un verbo relacionado con decir

Lo que sí vale la pena notar es que el uso de la palabra griega *amen* antepuesto a un verbo en el sentido de decir es, en el Nuevo Testamento, exclusivo del propio Jesús, y ese empleo específico «no fue seguido por ninguno de los apóstoles o profetas de la Iglesia cristiana primitiva» (J Hempel, IDB, 1, 105)

En cuanto a la pretensión de K Berger, que trata de explicar este uso prepositivo de *amēn* como una imitación de las partículas que se usan en griego para expresar un juramento *(nai, nai mēn, ē mēn)*, se puede decir, casi con toda seguridad, que es francamente errónea Cf V Hasler, *Amen* (Zurich 1969)

Ningún profeta es aceptado en su tierra

Sustancialmente, el proverbio es exactamente igual en los otros dos sinópticos (Mc 6,4, Mt 13,57), lo único que cambia un poco es la formulación concreta en cada uno Marcos lo reproduce así «Un profeta no es despreciado *(atimos)* sino en su tierra, entre sus parientes y en su propia casa» Mateo sigue la formulación de Marcos, aunque omite «entre sus parientes» Cf Jn 4,44 «Un profeta no es estimado en su tierra» Para la formulación del proverbio en el POxyr y en el Evangelio según Tomás, véase el «comentario» general a todo el episodio Conviene notar que Lucas omite toda clase de referencias a un verda

dero rechazo de Jesús por parte de «sus parientes y en su propia casa». Esta omisión encaja perfectamente en el planteamiento con que Lucas presenta las relaciones entre Jesús y María a lo largo de la narración evangélica (cf. Lc 8,21; véase MNT, 164-167).

Al usar este proverbio, Jesús se presenta como profeta; cf. Lc 11, 49-50; 13,33 (en este último texto se establece una conexión entre la misión profética y la muerte en Jerusalén). Pero, en cuanto profeta, Jesús no es bien recibido en su patria chica, porque no ha realizado allí los prodigios que se esperaban de él.

La formulación lucana del proverbio, al usar el adjetivo *dektos* (= «aceptado») establece una correspondencia con ese mismo término, usado ya anteriormente en el v. 19.

v. 25. *Puedo aseguraros*

Literalmente: «En verdad os digo»; otra expresión aseverativa, semejante a la anterior: «Creedme» (= *'amēn legō hymin:* v. 24). Otros textos en los que se puede encontrar la misma expresión: *ep' alētheias* son: Mc 12,14.32; Lc 20,21; 22,59; Hch 4,27; 10,34; aparte de que también aparece en el griego del período clásico y de la época helenística (cf. Filón, *Legatio ad Gaium,* 60, 248). Pero el sentido específicamente adverbial se debe a influjo de los LXX (cf. Job 36,4; Dn 2,8. 9.47) y, posiblemente, a la expresión del arameo palestinense *beqûšṭ(ā'),* como en 1QapGn 2,5.[6].7.10.18.22; 4QHen[c] 5 ii 22.30. Al usar esa fórmula, Jesús pone especial énfasis en la verdad de la comparación que va a proponer inmediatamente.

En tiempos de Elías

El valor simbólico que tiene para Lucas la experiencia de Jesús en su propia ciudad de Nazaret y, al mismo tiempo, el carácter programático del episodio quedan de manifiesto en la referencia a la actividad de dos profetas como Elías y Eliseo. Lo que Jesús dice con respecto a su propia situación se compara con la experiencia de los dos grandes profetas de Israel. Jesús es prácticamente otro Elías, otro Eliseo. En la concepción de Lucas, estos vv. 25-27 ofrecen una base veterotestamentaria para la misión cristiana entre los paganos (cf. R. C. Tannehill, *The Mission of Jesus according to Luke iv 16-30,* en *Jesus in Nazareth,* 51-75).

Ya en las narraciones de la infancia, al describir la función de Juan Bautista, apareció una fugaz referencia al personaje de Elías (Lc 1,17). Pero aquí en este episodio comienza un nuevo enfoque de la figura de Elías, que se prolongará a lo largo de la narración evangélica de Lucas (cf. tomo I, p. 359).

Tres años y medio

Según los datos de 1 Re 18,1, la lluvia llegó, por fin, «el año tercero» de la sequía. Lucas reproduce una tradición distinta sobre la duración de la sequía y de la carestía consiguiente; huellas de esa tradición se encuentran también en la carta de Santiago (Sant 5,17). Según los datos de esta última tradición, el período de sequía corresponde exactamente a la duración que adquieren —con una fórmula estereotipada— en la literatura apocalíptica los períodos de prueba y de aflicción (se trata, probablemente, de una referencia a la duración de la persecución del Antíoco IV Epífanes; cf. Dn 7,25; 12,7; Ap 11,12; 12,6.14). Este detalle proveniente de la literatura apocalíptica no tiene mayor relevancia en la narración de Lucas; es simplemente un dato de tradición recogido, sin más, por el evangelista.

v. 26. *No fue enviado*

El uso de la voz pasiva se refiere indudablemente a la actuación de Dios; es decir, se trata de la llamada «pasiva teológica» (cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 236). Lo mismo se puede decir de la expresión *ekleisthē ho ouranos* (literalmente: «fue cerrado el cielo», pero que hemos traducido por «no llovió»: v. 25), e igualmente en el v. 27: *ekatharisthē* (= «fue curado», «fue purificado»). Cf. Lc 4,6.

A una viuda de Sarepta, junto a Sidón

Clara alusión a 1 Re 17,9 (LXX). La viuda era una mujer pagana, no una israelita, habitante de una ciudad fenicia situada en la costa del Mediterráneo, entre las ciudades de Tiro y Sidón. Ésa es la localización que da Flavio Josefo *(Ant.* VIII, 13, 2, n. 320), quien, además, la llama *Sareptha,* variante aspirada de *Sarepta,* que es la forma transmitida por Lucas y la que aparece en la versión de los LXX. Estas dos formas representan con mayor exactitud el nombre real de la ciudad, que, en el texto masorético, se encuentra como *Ṣārepat* (Abd 20; cf. 1 Re 17, 9.10); véase también la forma acádica de la ciudad: *Ṣariptu).*

v. 27. *Leprosos en Israel*

La afirmación de Jesús queda confirmada con otro ejemplo tomado de la tradición profética veterotestamentaria. Cf. 2 Re 7,3-10; 2 Cr 26, 19-21. Se mencionan conjuntamente los dos grandes profetas, Elías y Eliseo —maestro y discípulo—, en un contexto en el que se presenta a Jesús como profeta y como maestro.

Sobre el fenómeno de la lepra en Israel, véase la «nota» exegética a Lc 5,12.

En tiempos del profeta Eliseo

Otra referencia al segundo libro de los Reyes (2 Re 5,1-19, especialmente los vv. 9-10). Naamán era un alto jefe del ejército sirio, y fue enviado por el rey de Siria al rey de Israel para que le curaran la lepra. El rey de Israel interpretó este envío como un pretexto del adversario para declararle la guerra. Pero Eliseo, que entonces se encontraba en Samaría, insistió en que le enviasen a Naamán, y cuando se presentó, le mandó simplemente que se bañara siete veces en el río Jordán. A pesar del enfado del general y sus protestas de que los ríos de Siria, el Abana y el Farfar «valían más que toda el agua de Israel», Naamán se bañó en el Jordán y quedó limpio, aunque no era un israelita, es decir, no pertenecía a la *patris*. Con este ejemplo, Jesús aplica a su caso concreto el dicho sobre la aceptación de un profeta.

v. 28. *Se puso furiosa*

Literalmente: «Todos se llenaron de ira». La multitud reacciona a las palabras de su compatriota, en las que se trasluce que su actividad habría tenido mejores resultados en cualquier otro sitio que no fuera su propio pueblo, y se enfurecen porque les compara indirectamente con los perseguidores de los profetas antiguos. La mayor incisividad se expresa en: «a ninguna de ellas (fue enviado)» y «ninguno de ellos (fue curado)».

En Mc 6,5, la razón que mueve a Jesús a abandonar su patria es distinta.

v. 29. *Le echaron fuera de la ciudad*

Este punto culminante del episodio, según la redacción de Lucas, prefigura ya las circunstancias geográficas de la crucifixión de Jesús (Lc 23,26).

Hasta el borde del precipicio sobre el que estaba construida la ciudad

La moderna ciudad de Nazaret es una pequeña población construida sobre una ladera y rodeada de colinas; pero, a juzgar por esa construcción, es imposible identificar cualquier tipo de precipicio o de terraplén que corresponda a este dato de la narración de Lucas. Una tradición que viene del s. IX ha asociado esta precisión del texto de Lucas con un lugar situado a unos tres kilómetros al sudeste de Nazaret (Jebel el-Kafze); pero eso es muy discutible y discutido. Para las tradiciones más primitivas, véase D. Baldi, ELS, 6. J. M. Creed (*The Gospel according to St. Luke,* 69) piensa que «es totalmente vano tratar de verificar

la topografía». Tal vez se trate de una de tantas imprecisiones geográficas que abundan en Lucas por lo que se refiere a Palestina.

v. 30. *Se escabulló entre la gente*

Literalmente: «pasando por en medio de ellos». Muchas veces se ha interpretado este detalle como de orden milagroso; pero no tiene por qué ser así, ya que, en este caso, les daría a los habitantes de Nazaret el «signo», el «portento» que pretendían. La intención del evangelista no admite duda: toda oposición a Jesús es de carácter diabólico, pero aún no ha llegado el tiempo en que triunfe esa oposición. Cf. Lc 4,13.

Por otra parte, la narración lucana exige la marcha de Jesús; la difusión de la palabra de Dios tiene que continuar (cf. Hch 13,46; 18,6; 19,9, donde se desarrollan las implicaciones de este final del episodio de Nazaret).

Siguió su camino

Por primera vez aparece, en el evangelio propiamente dicho, un verbo tan relevante como *poreuesthai*. Ya lo hemos encontrado en las narraciones de la infancia (Lc 1,6.39; 2,3.41), pero en un sentido mucho más genérico. De aquí en adelante, el matiz fundamental del verbo es presentar a Jesús «caminando», «siguiendo su camino», que terminará por llevarle hasta Jerusalén, donde se consumará su ministerio. Cf. Lc 4, 42; 7,6.11; 9,51.52.53.56.57; 13,33; 17,11; 22,22.39; 24,28.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 4,16-30

Anderson, H., *Broadening Horizons: The Rejection of Nazareth Pericope of Lk 4,16-30 in Light of Recent Critical Trends:* Int 18 (1964) 259-275.

Bornhäuser, K., *Studien zum Sondergut des Lukas* (Gütersloh 1934) 20-33.

Busse, U., *Das Nazareth-Manifest: Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4,16-30* (SBS 91; Stuttgart 1978).

Chilton, B., *Announcement in Nazara: An Analysis of Luke 4:16-21,* en R. T. France/D. Wenham (eds), *Gospel Perspectives* II, pp. 147-172.

Crockett, L. C., *Luke 4,25-27 and Jewish-Gentile Relations in Luke-Acts:* JBL 88 (1969) 177-183.

Eltester, W., *Israel im lukanischen Werk und die Nazarethperikope,* en *Jesus in Nazareth* (BZNW 40; ed. W. Eltester; Berlín 1972) 76-147.

Finkel, A., *Jesus' Sermon at Nazareth (Luk. 4,16-30),* en *Abraham unser Vater: Juden und Christen im Gespräch über die Bibel:* Hom. a Otto Michel (eds. O. Betz y otros; Leiden 1963) 106-115.

George, A., *La prédication inaugurale de Jésus dans la synagogue de Nazareth: Luc 4,16-30:* BVC 59 (1964) 17-29.

Goguel, M., *Le rejet de Jésus à Nazareth:* ZNW 12 (1911) 321-324.

Haenchen, E., *Historie und Verkündigung bei Markus und Lukas,* en *Das Lukas-Evangelium* (ed. por G. Braumann; Darmstadt 1974) 287-316.

Hill, D., *The Rejection of Jesus at Nazareth (Luke iv 16-30):* NovT 13 (1971) 161-180.

Kirk, A., *La conciencia mesiánica de Jesús en el sermón de Nazaret, Lc 4,16ss:* RevistB 33 (1971) 127-137.

Menezes, F., *The Mission of Jesus according to Lk 4:16-30:* «Bible Bhashyam» 6 (1980) 249-264.

Nolland, J., *Impressed Unbelievers as Witnesses to Christ (Luke 4:22a):* JBL 98 (1979) 219-229.

— *Classical and Rabbinic Parallels to «Physician, Heal Yourself» (Lk iv 23):* NovT 21 (1979) 193-209.

Reicke, B., *Jesus in Nazareth - Lk 4:14-30,* en *Das Wort und die Wörter:* Hom. a G. Friedrich en su 65 cumpleaños (ed. por H. Balz/ S. Schulz; Stuttgart 1973) 47-55.

Rese, M., *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas* (Gütersloh 1969).

Rodgers, M., *Luke 4:16-30. A Call for a Jubilee Year?:* RTR 40 (1980) 72-82.

Samain, E., *Aucun prophète n'est bien reçu dans sa patrie: Lc 4,21-30:* AsSeign 35 (1973) 63-72.

Sanders, J. A., *Isaiah in Luke:* Int 36 (1982) 144-155.

Schrage, W., *Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition* (BZNW 29; Berlín 1964).

Schürmann, H., *Zur Traditionsgeschichte der Nazareth-Perikope Lk 4, 16-30:* «Mélanges bibliques» en homenaje al R. P. Béda Rigaux (ed. por A. Descamps/A. de Halleux; Gembloux 1970) 187-205.

Seccombe, D., *Luke and Isaiah:* NTS 27 (1981) 252-259.

Sloan, R. B., *The Favorable Year of the Lord: A Study of Jubilary Theology in the Gospel of Luke* (Austin 1977).

Strobel, A., *Das apokalyptische Terminproblem in der sogen. Antrittspredigt Jesu (Lk 4,16-30):* TLZ 92 (1967) 251-254.

— *Die Ausrufung des Jobeljahres in der Nazarethpredigt Jesu: Zur apokalyptischen Tradition Lc 4,16-30,* en *Jesus in Nazareth,* 38-50.

Sturch, R. L., *The «Patris» of Jesus:* JTS 28 (1977) 94-96.
Tannehill, R. C., *The Mission of Jesus according to Luke iv 16-30,* en *Jesus in Nazareth,* 51-75.
Thiering, B. E., *The Three and a Half Years of Elijah:* NovT 23 (1981) 41-55.
Violet, B., *Zum rechten Verständnis der Nazarethperikope Lc 4,16-30,* en *In memoriam Carl Schmidt* (= ZNW 37, 1938, 251-271).

17. *ENSEÑANZA Y CURACION EN LA SINAGOGA DE CAFARNAUN* (4,31-37)

[31] Bajó a Cafarnaún, ciudad de Galilea; y los sábados enseñaba a la gente. [32] Estaban asombrados de su enseñanza porque hablaba con autoridad.

[33] Había en la sinagoga un hombre que estaba bajo el influjo de un espíritu inmundo; y se puso a gritar a voces:

—[34] ¡Vamos! ¿Qué tienes que ver con nosotros, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a destruirnos? Sé quién eres: el Santo de Dios.

[35] Pero Jesús le intimó:

—¡Cállate! ¡Sal de ese hombre!

Entonces el demonio tiró al hombre por tierra en medio de la gente y salió de él sin hacerle ningún daño. [36] Todos se quedaron estupefactos, y comentaban entre sí:

—¿Qué tendrán las palabras de este hombre, que da órdenes con autoridad y poder incluso a los espíritus inmundos, y salen?

[37] Y su fama se fue extendiendo por todos los lugares de la comarca circunvecina.

COMENTARIO GENERAL

Después de la escena programática de la enseñanza de Jesús en la sinagoga de Nazaret, Lucas introduce al lector en los primeros episodios característicos de su actividad ministerial en Galilea, fuera de su patria chica. Los cuatro episodios siguientes son una ilustración concreta de las noticias que habían llegado a Nazaret sobre su ministerio en Cafarnaún (cf. Lc 4,23). En estas escenas, Jesús todavía está solo; aún no han comenzado a rodearle sus discípulos o sus seguidores.

Algunos comentaristas introducen aquí una de las grandes divisiones del Evangelio según Lucas; de modo que el ministerio de

Jesús en Galilea se extendería desde Lc 4,31 hasta Lc 9,50 (cf. E. E. Ellis, W. Grundmann, C. H. Talbert). Pero esta división tiene el inconveniente de aislar el episodio de Nazaret, aparte de que presenta a Lucas excesivamente dependiente del orden establecido por Marcos. En el Evangelio según Lucas, el ministerio de Jesús en Galilea empieza claramente en Lc 4,14.

Los cuatro episodios siguientes, que se desarrollan en Cafarnaún, proceden de los materiales de Marcos («Mc»); Lucas sigue a su fuente tanto en el contenido como en el orden de la secuencia. Únicamente omite el paralelismo con Mc 1,16-20; pero es sólo de momento, porque de inmediato volverá a recuperar esa misma escena. El primero de esos cuatro episodios (Lc 4,31-37) es perfectamente paralelo a Mc 1,21-28.

El episodio propiamente dicho, es decir, el exorcismo de un endemoniado en la sinagoga de Cafarnaún, va precedido de dos versículos en los que se describe genéricamente la enseñanza de Jesús durante los sábados y la reacción de la gente de la ciudad ante esa doctrina. No es fácil catalogar con precisión los vv. 31-32. Por una parte, tienen cierta semejanza con el sumario en Lc 4, 14-15; pero parece más razonable considerarlos como parte integrante del episodio concreto, con una función introductoria no sólo de esa escena particular, sino incluso de todo el ministerio desarrollado en Cafarnaún. La dificultad de catalogación proviene, en parte, de Mt 7,28-29, que, aunque a primera vista parece paralelo a Mc 1,21-22, puede ser que no lo sea tanto.

La redacción lucana del primer episodio depende claramente de Mc 1,21-28, en especial los vv. 33-37 de la narración de Lucas. Aparte de algunas ligeras diferencias verbales —por ejemplo, la eliminación de *kai euthys* (= «e inmediatamente»)—, las modificaciones redaccionales más importantes introducidas por Lucas son las siguientes: 1) el empleo del verbo en singular: «bajó» (v. 31), en vez del plural de Marcos: «entraron» (Mc 1,21); 2) la adición de «ciudad de Galilea» (v. 31); 3) la supresión de toda referencia comparativa entre la autoridad de Jesús y la de los doctores (v. 32; cf. Mc 1,22); 4) la descripción del endemoniado, más intensa en Lucas (v. 33) que en Marcos (Mc 1,23); 5) la presencia de la interjección: *ea* (= «¡Vamos!»: v. 34); 6) el detalle de la salida del demonio, que tira al hombre por tierra en medio de la gente y sale

«sin hacerle ningún daño» (v. 35), y 7) la sustitución de la expresión de Marcos: «nuevo modo de enseñar» (Mc 1,27) por «las palabras» (v. 36). Todos estos detalles han sido ampliamente analizados por T. Schramm, *Der Markus-Stoff,* 85-91.

Éste es el primero de los veintiún relatos de milagro en el Evangelio según Lucas. Como señala R. Bultmann (HST, 210), la narración posee todas las características de un auténtico «exorcismo»:

a) El demonio reconoce la personalidad del exorcista y entabla un verdadero combate;

b) El exorcista conmina al demonio con una amenaza o con un imperativo;

c) El demonio sale del endemoniado, por lo general aparatosamente;

d) Se recoge la reacción de los presentes al acontecimiento.

Estas características se dan puntualmente en las tres escenas de exorcismo que encontramos en la narración evangélica de Lucas (Lc 8,26-39; 9,37-43*a*; 11,14-15).

Se han llevado a cabo numerosos estudios sobre la literatura del período helenístico para encontrar ejemplos de esta clase de actividad exorcística a base de fórmulas o conjuros mágicos. Todo ello con el fin de establecer un contexto ambiental sobre el que proyectar los episodios de la tradición evangélica. Pero cuando se trata de determinar concretamente el exorcismo como fenómeno específico y distinto de la simple curación, los ejemplos contemporáneos no son verdaderamente abundantes; podemos indicar algunas referencias en Flavio Josefo, *Ant.* VIII, 2, 5, nn. 46-49; Luciano, *Philopseudes,* 16, nn. 30-31; Filóstrato, *Vita Apollonii,* 3, 38; 4, 20. También la literatura de Qumrán ofrece alguna indicación sobre el fenómeno de los exorcismos en el contexto del judaísmo palestinense; por ejemplo, Abrahán, al encontrarse con el faraón, ora por él y le impone las manos para conjurar el espíritu malo que pesa sobre él personalmente y sobre toda su familia (1QapGn 20, 16-29).

Las narraciones de exorcismo no son más que una de las cuatro categorías de relatos de milagro que se pueden detectar en el Evangelio según Lucas; las otras tres son: relatos de curación (no siem-

pre fácilmente distinguibles del exorcismo), resurrecciones y milagros de naturaleza.

Aunque es muy corriente catalogar estos episodios evangélicos como «milagros», hay que tener en cuenta que las connotaciones inherentes a esa terminología, derivada del término latino *miraculum,* no tienen por qué aparecer necesariamente en las narraciones evangélicas. En latín, *miraculum* significa una realidad «que causa admiración»; el término equivalente en griego sería *thaumasion,* que, en todo el Nuevo Testamento, no se encuentra más que en Mt 21,15. En la narración evangélica de Lucas nos encontramos, unas veces, con *paradoxa* (= «hecho, cosa increíble»: cf. Lc 5,26), y otras, con *ta endoxa* (= «maravillas»: cf. Lc 13,17). Pero este elemento de admiración o de sorpresa —especialmente, con relación a un acontecimiento que se sale de lo ordinario— no es esencialmente la reacción que, por lo general, evocan estos relatos evangélicos. En el fondo de estas narraciones del Nuevo Testamento está la idea veterotestamentaria de *mōpēt* (= «portento», «prodigio»), que la versión griega de los LXX traduce generalmente por *teras.* Pero, muchas veces, de lo que se trata en realidad es de una acción simbólica que garantiza y ratifica la misión del profeta y que no tiene por qué ser necesariamente de orden preternatural (cf. Ez 12,1-6).

En el Nuevo Testamento, y con relación a las actuaciones de Jesús, nunca se emplea el término griego *teras* en solitario; por ejemplo, en los Hechos de los Apóstoles (cf. Hch 2,22.43), Lucas describe ese tipo de actuaciones con la expresión, de origen veterotestamentario, *terata kai sēmeia* (= «prodigios y signos»; cf. Dt 28, 46; 13,2; 29,2), y con la palabra —normal en griego y también empleada por los sinópticos— *dynameis* (= «poderes», «actividades eficaces»). En contraste con esa terminología, el cuarto Evangelio habla de «signos» *(sēmeia)* y «obras» *(erga).* En la narración evangélica de Lucas encontramos *dynameis* en Lc 10,13; 19,37. Esta terminología empleada por los sinópticos para designar la actuación maravillosa de Jesús revela con mayor precisión el carácter propio de las acciones del protagonista; precisamente en el episodio que nos ocupa se hace mención expresa del «poder» de Jesús (Lc 4,36). Los llamados «milagros» de Jesús no tienen, en la tradición evangélica, el carácter de «prueba apologética» de la misión

que se le ha confiado o incluso de su propia divinidad (véase, con todo, una indicación de ese matiz en Hch 2,22). El sentido de esas actuaciones es, más bien, el de una manifestación de poder por el que se establece el dominio de Dios sobre la humanidad en vez del «dominio de Lucifer», y por el que se libera al ser humano del poder del mal que le mantenía esclavizado. Esas actuaciones revelan, al mismo tiempo, que está presente, con toda su fuerza, una nueva fase de la historia de salvación. La *exousia* (= «autoridad») de Jesús confiere un peso decisivo a su enseñanza; igual que su *dynamis* (= «potencia») manifiesta que, con él y en él, queda establecido definitivamente el dominio de Dios y su reinado; cf., sobre el tema de los milagros, el libro de X. Léon-Dufour (ed), *Los milagros de Jesús en el NT* (Ed. Cristiandad, Madrid ^{2}1986).

Éste es, por consiguiente, el sentido profundo del episodio. Es una ilustración concreta de la enseñanza de Jesús y de su poder sobre las fuerzas demoníacas que esclavizan al ser humano. En el contexto de la narración de Lucas, esa autoridad y ese poder de Jesús tienen su raíz en la unción con el Espíritu (Lc 3,22; 4,18). Precisamente por eso se le reconoce no sólo como «Jesús de Nazaret», sino incluso como «el Santo de Dios» (Lc 4,34).

NOTAS EXEGETICAS

v. 31. *Bajó a Cafarnaún, ciudad de Galilea*

Véase la «nota» exegética a Lc 4,23. El códice D añade una precisión geográfica: «a la orilla del lago, en territorio de Zabulón y Neftalí»; pero se trata, evidentemente, de una armonización textual procedente de Mt 4,13. La tradición textual más representativa omite ese detalle. Lucas especifica el carácter galileo de Cafarnaún: «ciudad de Galilea», con vistas a sus lectores no familiarizados con la geografía de Palestina.

La ciudad de Cafarnaún, que aparece en Marcos como el centro de la actividad de Jesús en Galilea, estaba probablemente situada a una altitud notablemente inferior a la de Nazaret; se calcula sobre unos seiscientos metros más baja. Así se explica la precisión de Lucas, que habla de *katēlthen* (= «bajó»), en sustitución del presente histórico de Marcos: *eisporeuontai* (= «entran», «entraron»), con referencia a Jesús y a sus discípulos recién elegidos (Mc 1,16-20). En el caso de Lucas, como el episodio de la llamada de los primeros discípulos se transpone

a Lc 5,1-11, Jesús tiene que bajar a Cafarnaún en solitario. H. Conzelmann (*Theology,* 38) ha tratado de ensombrecer «la exactitud geográfica» de Lucas arguyendo que *kata* (= «hacia abajo») puede ser «una mera deducción de la idea errónea de que Nazaret estaba construida sobre una colina». Tal vez pueda ser así; pero lo que no puede negar ni el propio Conzelmann es que, al menos en este caso, el conocimiento geográfico de Lucas es mucho más preciso de lo que en él es habitual.

Los sábados

Lucas utiliza el plural: *ta sabbata,* tanto para referirse a un sábado concreto (cf. Lc 13,10, y, según el códice D, Lc 6,2) como a diversos sábados sucesivos (cf. Hch 17,2). El uso plural con referencia a un solo sábado se ha atribuido a veces a influjo del arameo; pero, de hecho, la forma plural griega con artículo definido —*ta sabbata*— tiene suficientes ejemplos en el griego helenístico como para considerarla únicamente como «aramaísmo» (cf. BDF, n. 141.3; BAG, 746b).

Enseñaba a la gente

Para subrayar el carácter iterativo de la enseñanza de Jesús y describirla como algo habitual, Lucas emplea el imperfecto del verbo *einai* (= «ser», «estar»), es decir, *ēn* (= «estaba») con un verbo en participio presente, en este caso, *didaskein* (= «enseñar»): *ēn didaskōn* (= «estaba enseñando», «enseñaba» o incluso «solía enseñar»). Cf., sin embargo, Lc 4,15: *edidasken* (= «enseñaba»).

v. 32. *Estaban asombrados de su enseñanza*

El significado de *ekplessesthai* tiene un decidido valor intensivo, igual que en Lc 9,43.

Hablaba con autoridad

Literalmente habría que traducir: «su palabra era con (en) autoridad»; es decir, con capacidad de persuasión y con prestigio. La *exousia* que, en estos versículos introductorios, se atribuye a la palabra de Jesús se refiere a su habilidad para convencer a sus oyentes, una «autoridad» que radica en «la fuerza del Espíritu» (cf. Lc 4,14), con el que ha sido «ungido» (Lc 4,18). Un poco más adelante, en el v. 36, volveremos a encontrar esa misma palabra, *exousia;* pero en este caso asociada al valor imperativo del exorcismo. Sin embargo, el texto no ofrece el más mínimo apoyo para interpretar esa *exousia* de la palabra de Jesús en un sentido más o menos mágico, es decir, como si Jesús tuviera conocimiento de poderes recónditos.

Lucas omite la comparación introducida por Marcos: «y no como

los doctores» (Mc 1,22), o sea, como los entendidos intérpretes de la Torá. Los cristianos para los que escribe Lucas no están interesados en la controversias que preocupaban a los rabinos en su interpretación del Antiguo Testamento. La autoridad de Jesús radica en algo mucho más profundo que la mera ciencia.

v. 33. *En la sinagoga*

Véase la «nota» exegética a Lc 4,15. Tal vez se trate de la sinagoga mencionada en Lc 7,5 y cuya construcción se atribuye a un centurión romano. Todavía hoy se pueden ver en Tell Ḥum ruinas de una sinagoga, pero difícilmente se pueden datar como correspondientes al s. I (cf. J. Finegan, *Archeology of the New Testament,* 51-55). Para una explicación detallada del debate en torno al problema de la datación, cf. MPAT, n. A 15 (p. 286).

Bajo el influjo de un espíritu inmundo

La traducción literal sería: «teniendo el espíritu de un demonio inmundo». La narración de Marcos (Mc 1,23) se contenta con describir al endemoniado como «un hombre con un espíritu inmundo» *(anthrōpos en pneumati akathartō);* pero Lucas modifica esa descripción usando una frase más bien enrevesada. La expresión normal en el judaísmo palestinense habría sido: «un espíritu malo» *(pneuma ponēron:* Lc 7, 21; 8,2), o «un espíritu inmundo» *(pneuma akatharton:* Lc 4,36; 6,18), o cualquiera otra expresión en la que apareciera el «espíritu» con diferentes adjetivos. Algunas correspondencias arameas de esa expresión han llegado hasta nosotros; por ejemplo: *rûaḥ beʾîšāʾ* (= espíritu malo»: 1QapGn 20,16-17), *rûaḥ mikdaš* (= «espíritu de aflicción»: 1QapGn 20,16), *rûaḥ šaḥlānāyāʾ* (= «espíritu de podredumbre»: 1QapGn 20, 26). En la formulación de Lucas, *pneuma daimoniou akathartou,* el genitivo podría tener valor apositivo: «un espíritu, es decir, un demonio inmundo»; en este caso, Lucas habría utilizado un término más acorde con el genio de la lengua griega *(daimonion)* para explicar una palabra más semítica, como *pneuma.* Pero este último *(pneuma)* puede ser que se refiera más bien al espíritu del hombre afligido por un demonio inmundo. La traducción que presentamos: «bajo el influjo de un espíritu inmundo», es una especie de paráfrasis, que pretende reducir al mínimo el enrevesamiento de la frase original griega.

En los evangelios sinópticos, los «demonios», los «espíritus inmundos» o los «espíritus malos» nunca van asociados con Satanás, y el control que esos espíritus poseen de la persona no es normalmente un indicio o una indicación de envilecimiento moral. Por lo general, la posesión diabólica va asociada con una enfermedad física o psíquica.

En este episodio no se hace la más mínima referencia al tipo de enfermedad que aquejaba a aquel individuo. En muchos casos se especifica alguna clase de enfermedad; por ejemplo, mudez (Lc 11,14), escoliosis (Lc 13,11), epilepsia (Lc 9,39), delirio patológico (Lc 8,29). Aunque a veces da la impresión que los evangelistas distinguen entre enfermedad y posesión diabólica (cf. Lc 7,21; 13,32) y, desde luego, no explican todas las enfermedades por un influjo demoníaco, no cabe duda que presuponen una estrecha relación entre ambos fenómenos. Se podría hablar de una especie de «demonomanía».

En un estado prelógico del pensamiento, los escritores antiguos, al no poder atribuir determinados desórdenes físicos o psíquicos a causas secundarias precisas, se vieron obligados a achacarlas a la acción de seres intermedios pertenecientes al mundo de los espíritus. Esa mima concepción se trasluce a veces en descripciones de algún violento desarreglo de orden puramente físico. Por eso se presenta a Jesús «increpando» a la fiebre (Lc 4,39) o al mar embravecido y al huracán (Lc 8, 24); lo que, en realidad, hace Jesús es «increpar» al espíritu que controla el estado febril o la fuerza desatada del vendaval. Véanse, para ulteriores explicaciones, las obras de J. B. Cortés/F. M. Gatti, *The Case against Possessions and Exorcisms* (Nueva York 1975), y P. Grelot, *Los milagros de Jesús y la demonología judía,* en X. Léon-Dufour (ed), *Los milagros de Jesús en el NT,* pp. 61-74.

Se puso a gritar a voces

La expresión puede ser una resonancia de 1 Sm 4,5. Ese grito revela el conocimiento que el demonio tiene de su adversario (Jesús de Nazaret) y de su verdadera personalidad (el Santo de Dios). No se dice cómo ha llegado el demonio a adquirir ese conocimiento; pero se supone que los demonios tienen facultades especiales y son capaces de determinar la valía de un ser superior a ellos.

v. 34. *¡Vamos!*

La interjección *ea* (= «¡vaya!») no tiene nada que ver con la expresión semítica *wāy,* a pesar de las observaciones de Str.-B., 2, 157. La partícula es de uso frecuente en la poesía ática, en la literatura helenística e incluso en la versión de los LXX (cf. Job 15,16; 25,6). Puede significar tanto disgusto como sorpresa.

¿Qué tienes que ver con nosotros?

La fórmula griega *tí hēmin kai soi* (= literalmente: «¿qué entre nosotros y tú?») quiere expresar aquí no sólo una negación de intereses comunes (cf. 2 Re 3,13; Os 14,9), sino una verdadera hostilidad (cf. la

versión griega de Jue 11,12; 1 Re 17,18; 2 Cr 35,21). Este grito del endemoniado tiene una gran semejanza con la exclamación de la viuda de Sarepta en 1 Re 17,18. El hecho de que en este caso de la exclamación de la viuda se emplee esa expresión en un contexto que no tiene nada que ver con una presencia demoníaca, pone de manifiesto que la fórmula no pertenece esencialmente al mundo de los encantamintos que aseguran la protección (en esto nos apartamos de la teoría de K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium,* 53). La hostilidad que expresa la fórmula pone de relieve que el mundo demoníaco no tiene el más mínimo punto de contacto con la autoridad de Jesús y con su poder.

¿Has venido a destruirnos?

El plural, implícito en «destruir*nos*», hace referencia no al endemoniado y al demonio, sino a los demonios en cuanto tales. La idea de destrucción pone de manifiesto la creencia en que la ruina del control demoníaco sobre el ser humano iba a ser una realidad antes de que llegara el día del Señor, antes de que el dominio de Dios quedara firmemente establecido sobre el universo, en favor de sus fieles (1QM 1, 10-14; 14,10-11). Eso explica por qué los demonios tengan que precipitarse al abismo (Lc 8,31; cf. Ap 20,2.9-10). El hecho de someter a los espíritus inmundos (cf. Lc 10,19), una de las grandes expectativas escatológicas, se aprovecha para transmitir la idea de que se inicia una nueva fase en la que el dominio de Dios destruirá el «dominio de Belial» (1QM 4,9). Y eso se realiza con la llegada de «Jesús de Nazaret».

El Santo de Dios

El título *ho hagios tou theou* proviene de la narración de Marcos, únicos dos pasajes en los que aparece el título en toda la tradición sinóptica; cf. Jn 6,69. Fuera del Nuevo Testamento no se conoce ese apelativo. Tal vez esté inspirado en Sal 106,16, donde Aarón recibe el título de *ho hagios Kyriou* (= «el santo/consagrado al Señor»). Pensar, como hace K. Kertelge *(Die Wunder Jesu,* 53), que el demonio se refiere a Jesús como sumo sacerdote mesiánico resulta excesivamente rebuscado. Habrá que suponer más bien que el demonio reconoce en Jesús una personalidad íntimamente asociada con el Señor. En el contexto global de toda la narración de Lucas, la «santidad» de Jesús habrá que explicarla por su «filiación» (Lc 3,22) y por su «unción» con el Espíritu (Lc 4,18). En cualquier caso, sería absurdo concebir ese título como una adulación por parte del demonio.

v. 35. *Le intimó*

Aunque el verbo griego *epitiman* tiene, a menudo, el mero significado de «rechazar», «reprochar» (cf. Lc 9,55; 17,3; 18,15), cuando se usa con referencia a los demonios o a los espíritus inmundos, su significado es mucho más técnico. En los LXX es la traducción corriente del verbo hebreo *gāʿar* (=«gritar a uno», «exorcizar»; cf. Zac 3,2, donde se aplica a Satanás; Sal 68,31, aplicado a las fieras; Sal 106,9, en el que se «increpa al Mar Rojo»). El verbo arameo *geʿar* es el que se emplea para describir el exorcismo del espíritu perverso que aflige al faraón y a toda su familia (1QapGn 20,28-29). H. C. Kee (NTS 14, 1967-1968, 232-246) ha demostrado que este sentido técnico del verbo se refiere a una declaración conminatoria, por medio de la cual Dios, o su portavoz, subyugan los poderes de los demonios. La expresión forma parte de la terminología con la que se describe la derrota final de Satanás y de sus ejércitos.

Curiosamente, este significado técnico de *epitiman* no aparece en ninguno de los exorcismos atribuidos a Alejandro y Peregrino (cf. Luciano de Samosata) o a Apolonio de Tyana (según la obra de Filóstrato); tampoco se usa en los papiros griegos, ni siquiera en los de carácter mágico. Todo eso indica que no se puede aducir el uso de este verbo como dato fundamental para una hipotética descripción de Jesús en los evangelios sinópticos, como el *theios anēr* de la concepción helenística (cf. MM, 248). Por consiguiente, la traducción del verbo tiene que reflejar ese significado técnico en los casos en que indudablemente tiene ese sentido.

El mero uso de este verbo dirigido al demonio manifiesta el señorío de Jesús. Eso es lo que significa la autoridad y el poder de su palabra, de su mandato imperativo. Cf. E. Stauffer, TDNT 2, 625.

¡Cállate!

Tanto el verbo como el imperativo provienen de Mc 1,25. En la literatura extrabíblica, el verbo griego *phimoun* se emplea en el lenguaje informal para acallar a los malos espíritus con un encantamiento mágico (cf. MM, 672). La tradición evangélica ha incorporado esta palabra perteneciente al mundo helenístico de los encantamientos. Aquí se utiliza para dar realce a la poderosa palabra de Jesús en favor de un pobre desventurado.

¡Sal de ese hombre!

Siguiendo la redacción de Marcos, Lucas emplea tanto para el imperativo como para la realización del hecho un único verbo: *exerchesthai*

(*exelthe* = ¡sal!; *exēlthen* = «salió»). La única variante introducida por Lucas es el cambio de preposición; el *ex* de Marcos (*ex autou* = «de él») viene sustituido por *apo* (*ap 'autou* = «de él», que hemos especificado como «de ese hombre») en la narración de Lucas. Cf. Lc 4,41; 5,8; 8,29.33.38.46; 9,5; 11,24; 17,29; Hch 16,18.40.

En medio de la gente

Lucas añade este detalle descriptivo de la salida del demonio para hacer a todos los presentes testigos del acontecimiento. Al mismo tiempo queda ratificada la realidad indiscutible de la curación.

v. 36. *¿Qué tendrán las palabras de este hombre?*

Literalmente habría que traducir: «¿Qué (cuál) es esta palabra?» La expresión puede provenir de 2 Sm 1,4 (LXX); en este caso, tal vez hubiera que traducirla por «¿qué es esto?» (= «¿qué ha ocurrido?»), dando a la palabra griega *logos* el sentido del término hebreo *dābār* (= «palabra», «tema», «asunto»). Para ilustrar este posible significado de *logos* en los escritos de Lucas se podría aducir Hch 8,21; 15,6. Sin embargo, en este contexto en el que Jesús acaba de conminar imperativamente al demonio es más lógico retener el significado de «palabra»: «¿Qué clase de palabra?», «¿qué clase de mandato es éste?».

La reacción de la asamblea es notablemente distinta en ambas narraciones; Marcos se centra en la enseñanza: «¿Qué significa esto? Un nuevo modo de enseñar, con autoridad» (Mc 1,27), mientras que Lucas insiste en la «palabra» y en el «mandato»: «¿Qué tendrán las palabras de este hombre, que da órdenes con autoridad?».

Da órdenes con autoridad y poder incluso a los espíritus inmundos

En la yuxtaposición de los dos términos: *exousia* y *dynamis,* resuenan ecos de Lc 4,32 y de Lc 4,14. Cf. Lc 9,1. La *dynamis* con la que ha obrado la curación es la «fuerza» del Espíritu. La asociación de ambos términos en este pasaje presenta a Jesús como un instrumento de salvación guiado por el Espíritu e investido con el poder de Dios, que domina incuestionablemente el campo de la oposición demoníaca.

v. 37. *Por todos los lugares de la comarca circunvecina*

Se refiere naturalmente a toda la región de Galilea (cf. v. 31). La frase es una resonancia de Lc 4,4 e implica que la reputación de Jesús llega incluso a rebasar el territorio en el que se desarrolla su actividad.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 4,31-37

Busse, U., *Die Wunder des Propheten Jesus: Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas* (Stuttgart 1977).

Buzy, D., *Le premier séjour de Jésus à Capharnaüm:* «Mélanges bibliques»: Hom. a André Robert (París 1957) 411-419.

Kertelge, K. *Die Wunder Jesu im Markusevangelium* (Munich 1970) 50-60.

Léon-Dufour, X. (ed), *Los milagros de Jesús en el NT* (Ed. Cristiandad, Madrid [2]1986), en especial, A. George, *El milagro en la obra de Lucas* (pp. 240-258), y X. Léon-Dufour, *Estructura y función del relato de milagro* (pp. 277-335).

McGinley, L. J., *Form-Criticism of the Synoptic Healing Narratives* (Woodstock, MD 1944).

Pesch, R., *«Eine neue Lehre aus Macht»: Eine Studie zu Mk 1,21-28*, en *Evangelienforschung: Ausgewählte Aufsätze deutscher Exegeten* (ed. por J.-B. Bauer; Graz 1968) 241-276.

Schramm, T., *Der Markus-Stoff*, 85-91.

Talbert, C. H., *The Lukan Presentation of Jesus' Ministry in Galilee: Luke 4:31-9:50:* RevExp 64 (1967) 485-497.

18. *LA SUEGRA DE PEDRO* (4,38-39)

38 Al salir de la sinagoga, Jesús entró en casa de Simón. La suegra de Simón estaba con una fiebre muy alta y le pidieron que hiciera algo por ella. 39 Él se inclinó sobre ella e increpó a la fiebre, y la fiebre se le pasó. La mujer se levantó inmediatamente, y se puso a servirles.

COMENTARIO GENERAL

Otro ejemplo de la actividad de Jesús en Cafarnaún es la curación de la suegra de Simón (Lc 4,38-39). La escena está tomada de la narración de Marcos (Mc 1,29-31; cf. Mt 8,14-15); la dependencia no admite la menor duda (cf. T. Schramm, *Der Markus-Stoff,* 85-91).

Sin embargo, Lucas adapta la narración de Marcos a su propio ritmo narrativo. Aparte de evitar la fórmula *kai euthys* (= «en seguida»: Mc 1,29) —omisión habitual en el tercer Evangelio— Lucas ha introducido unas cuantas modificaciones redaccionales que se pueden reducir a las siguientes:

1) Omite la mención de Andrés, hermano de Simón, y de los otros dos acompañantes, Santiago y Juan (v. 38a; cf. Mc 1,29). Esta omisión es perfectamente lógica, e incluso necesaria, ya que en la narración de Lucas todavía no se ha hablado de la llamada de los primeros discípulos. Por eso Jesús entra solo en casa de Simón, quien, por otra parte, no pasa de ser un mero ciudadano de Cafarnaún.

2) Intensifica la descripción de la fiebre que abrasa a la mujer enferma (v. 38b; Mc 1,30).

3) Introduce la petición que hace a Jesús una colectividad anónima —«le pidieron que hiciera algo por ella»— en lugar de la mera información consignada por Marcos (v. 38c; cf. Mc 1,30b).

4) Presenta la curación de la mujer únicamente por la «palabra conminatoria» de Jesús, omitiendo cualquier mención del tacto,

al que se refiere el segundo evangelista: «la cogió de la mano» (v. 39; cf. Mc 1,31).

5) Añade el adverbio «inmediatamente» (*parachrēma*), para subrayar el carácter instantáneo de la curación (v. 39b; cf. Mc 1, 31b).

Desde el punto de vista de historia de las formas, la escena es un «relato de milagro» perteneciente, en este caso, a la categoría de «curación» (cf. Lc 5,12-15.17-26; 6,6-11; 7,1-10; 8,43-48; 13, 10-17; 14,1-6; 17,11-18; 18,35-43; 22,49-51). En ocasiones resulta verdaderamente difícil determinar si una curación es exactamente una acción curativa o roza los límites del exorcismo (véase la «nota» exegética al v. 39).

Jesús va en solitario a la casa de un judío de Galilea cuya suegra está aquejada de un ataque agudo de fiebre, y la cura. La escena es, por tanto, una manifestación más de su «autoridad» y de su «poder» (cf. v. 35), incluso sobre un mal en el que el demonio no aparece directamente implicado, como en la escena precedente. En la narración de Lucas, Jesús cura a la mujer simplemente con un imperativo de su poderosa «palabra».

La primera actuación prodigiosa de Jesús en el Evangelio según Lucas recae sobre un hombre enfermo, mientras que el destinatario de su segunda actuación es una mujer. Aunque en el ritmo de la composición narrativa de Lucas todavía no conocemos la personalidad futura de Simón, al interpretar este episodio, dentro de la entera dinámica del evangelio, podremos apreciar mejor su significado; Jesús utiliza aquí sus poderes para curar a una persona de la familia del que, más adelante, va a ser el primero y portavoz de sus discípulos más íntimos.

En el conjunto de la narración lucana, esta curación actúa como una base psicológica para la llamada de Simón, el pescador. La reacción «inmediata» de la mujer, que se levanta y se pone a servirles, tiene indudablemente la función narrativa de subrayar el carácter de curación instantánea y completa. Pero qué duda cabe que este episodio se contaba en la comunidad primitiva para acentuar su actitud de servicio, que implicaba un profundo y sincero agradecimiento. Con esto, la suegra de Simón se convierte en un modelo anticipado de otras mujeres de Galilea que, según la ulte-

rior narración de Lucas, van a dedicarse a acompañar y a servir a Jesús durante su ministerio (cf. Lc 8,1-3; 23,49.55).

NOTAS EXEGETICAS

v. 38. *Al salir de la sinagoga*

La traducción literal —«levantándose de la sinagoga»— revela una de las construcciones características de Lucas: el uso del participio *anastas* con la preposición *apo* (cf. Lc 22,45). Pero en este caso la construcción es elíptica, ya que habría que esperar un subsiguiente verbo en indicativo, por ejemplo, *exēlthen* (= «salió»). La formulación sincopada puede deberse a la presencia del inmediato *eisēlthen* (= «entró»).

Simón

Primera mención de este personaje. El único dato es que posee una casa en Cafarnaún. La formulación de la frase: «en casa de Simón», sugiere naturalmente que Simón es el propietario. Véase la «nota» exegética a Lc 5,3. La precisión está tomada del relato de Marcos (Mc 1,29); pero ese detalle parece que está en contradicción con el dato de Jn 1,44, donde se habla de Betsaida como «la ciudad de Andrés y de Pedro». Por supuesto que ambos evangelistas —o sus respectivas tradiciones— pueden referirse a cosas distintas; Juan podría aludir al lugar de nacimiento de Andrés y Pedro, mientras que Marcos —y, por consiguiente, Lucas— haría mención del lugar de residencia de Simón Pedro.

El nombre griego *Simōn* se usaba generalmente como abreviatura de *Symeōn,* que traduce la forma hebrea *Šimeʿôn* (véase la «nota» exegética a Lc 2,25). En Hch 15,15 se usa la forma griega *Symeōn* con referencia a Simón Pedro (para la problemática que plantea esa forma, véase CBiJ, art. 46, n. 33). En el curso de la narración de Lucas, concretamente en Lc 6,14, se hará referencia explícita al cambio de nombre: Pedro en vez de Simón. Sobre la frecuencia de este nombre entre los judíos de Palestina durante el s. I, véase ESBNT, 105-112. Conviene notar que la redacción de Mateo ha alterado el texto de Marcos, y dice expresamente: «la casa de Pedro» (Mt 8,14).

En la obra de Lucas, el nombre de Pedro adquiere una gran diversidad de variantes. Por ejemplo, el jefe de los apóstoles aparece como *Simōn* en Lc 5,3.4.5.10; 22,31; 24,34; simplemente como *Petros,* en Lc 8,45.51; 9,20.28.32.33; 12,41; 18,28; 22,34.54.58.60.61, y es la forma más frecuente en el libro de los Hechos de los Apóstoles (Hch 1-15), hasta un total de cincuenta y seis veces; el nombre compuesto

Simōn Petros sólo aparece en Lc 5,8, pero la forma «Simón, llamado Pedro» se emplea en Lc 6,14; Hch 10,5.18.32; 11,13. Lucas no utiliza jamás el nombre arameo *Kēphas*. Véase, para más detalles, nuestro «comentario» general a Lc 5,1-11.

Suegra

De 1 Cor 9,5 se deduce con toda claridad que Pedro estaba casado. La formulación lucana de este episodio parece sugerir que la suegra de Simón vivía realmente en casa de su yerno o, por lo menos, que se hallaba de visita. Por lo que hemos dicho anteriormente sobre «la casa de Simón», resulta difícil pensar que la suegra fuera la verdadera dueña de la casa y que fuera el propio Simón el que estuviera de visita.

Estaba con una fiebre muy alta

Mientras que la narración de Marcos (Mc 1,30) se contenta con describir la situación de la suegra de Simón como *katekeito pyressousa* (= «estaba en cama con fiebre»), Lucas intensifica la descripción: *ēn synechomenē pyretō megalō* (= «estaba aquejada de una fiebre muy alta»).

En su análisis de esta frase, W. K. Hobart, *The Medical Language of St. Luke* (Dublín 1882) 3-5, compara esa expresión con el texto de Hch 28,8 y con otros escritores médicos que emplean el término *synechomenos* para referirse a esas afecciones; en particular, cita a Galeno, *De differentiis febrium,* 1, 1: «En estos casos de diferencia (de calor), los médicos suelen hablar de fiebre alta o de fiebre baja» *(ton megan te kai mikron pyreton).* En base a este presunto lenguaje médico, lo que Hobart quería demostrar es que el autor del tercer Evangelio era el personaje Lucas, reconocido por la tradición como «el querido médico» mencionado en Col 4,14. Como ya indicamos en nuestra introducción general (cf. tomo I, pp. 98ss), H. J. Cadbury ha refutado convincentemente esa tesis tan extendida; sobre el argumento de la fiebre en particular, véase su artículo en JBL 45 (1926) 190-209, espec. 194-195 y 203 y la nota en p. 207. Cadbury observa que el propio Galeno, en el curso de su monografía, reprueba esta práctica generalizada entre los profesionales de la medicina.

Lo más probable es que Lucas describa esa fiebre como «muy alta» para hacer ver a sus lectores que para curarla se requiere una «poderosa» actuación de parte de Jesús.

Le pidieron que hiciera algo por ella

No se dice expresamente quiénes se lo pidieron a Jesús; pero por el contexto de la narración de Lucas tiene que referirse a los miembros de

la familia de Simón. En cambio, en la narración de Marcos se podría interpretar como una «información» por parte de los cuatro discípulos que acompañan a Jesús.

Lucas evita el uso del presente histórico: *legousin* (= «[se lo] dijeron»: Mc 1,30).

v. 39. *Se inclinó sobre ella*

Lucas emplea el verbo genérico *ephistanai* (= «presentarse», «personarse»); véase la «nota» exegética a Lc 2,9. Marcos, por su parte, es más vívido: «se acercó, la cogió de la mano y la levantó» (Mc 1,31).

Increpó a la fiebre

Véanse las precedentes «notas» exegéticas a Lc 4,33.35. La narración de Marcos no emplea el verbo *epetimēsen* (= «intimó», «increpó»); en la redacción de Lucas, el verbo actúa como «enlace verbal» entre Lc 4, 35 y 4,41. Los tres episodios, unidos por el mismo verbo, presentan a Jesús en pleno uso de su palabra imperativa, que trae la salud y la salvación.

Inmediatamente

Sobre el adverbio *parachrēma,* véase la «nota» exegética a Lc 1,64. Su función aquí consiste en demostrar lo instantáneo de la curación, y la indicación siguiente sobre el «servicio» subraya el carácter prodigioso del acontecimiento.

Se puso a servirles

Lucas emplea el verbo *diakonein* (= «servir») en imperfecto. Tanto el significado como el matiz concreto es ambiguo; en sentido absoluto, puede significar «servir a la mesa» o simplemente «servir» de un modo genérico.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 4,38-39

Busse, U., *Die Wunder des Propheten Jesu* (Stuttgart 1977) 66-90.

Dietrich, W., *Das Petrusbild der lukanischen Schriften* (Stuttgart 1972) 19-23.

Kertelge, K., *Die Wunder Jesu,* 60-62.

Lamarche, P., *La guérison de la belle-mère de Pierre et le genre littéraire des évangiles:* NRT 87 (1965) 515-526.

Léon-Dufour, X., *La guérison de la belle-mère de Simon-Pierre:* EstBíb 24 (1965) 193-216; reeditado en *Études d'Évangile* (París 1965) 123-148; trad. española: *Estudios de Evangelio. Análisis exegético*

(Ed. Cristiandad, Madrid 1982) 122-144: «Curación de la suegra de Simón Pedro».

Pesch, R., *Die Heilung der Schwiegermutter des Simon-Petrus: Ein Beispiel heutiger Synoptikerexegese,* en *Neuere Exegese - Verlust oder Gewinn?* (Friburgo de Br. 1968) 143-165.

Sanders, E. P., *Priorités et dépendances dans la tradition synoptique:* RSR 60 (1972) 519-540.

Schenke, L., *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums* (Stuttgart 1974) 109-129.

19. *CURACIONES AL ATARDECER* (4,40-41)

40 Al ponerse el sol, todos los que tenían (parientes) enfermos de diversas dolencias se los llevaron. Él imponía las manos a cada uno de ellos, y los curaba. 41 De muchos de ellos salían también demonios, que gritaban:

—Tú eres el Hijo de Dios.

Pero él les increpaba y no les dejaba hablar, porque sabían que él era el Mesías.

COMENTARIO GENERAL

Inspirándose en el sumario de Marcos (Mc 1,32-34), que cuenta una serie de curaciones y de exorcismos realizados por Jesús al atardecer, Lucas compone su tercer episodio del ciclo de Cafarnaún con un tenor semejante (Lc 4,40-41). También la narración de Lucas tiene carácter de sumario, como ya lo había hecho en Lc 4,14-15 y 4,31-32. Sólo que, en este caso, los indicios de composición personal de Lucas son evidentes.

R. Bultmann (HST, 341), al estudiar los correspondientes versículos de Marcos, los atribuye a «redacción del evangelista». El tono característico del «sumario» queda expresado por el verbo inicial, en imperfecto (de esta manera se subraya el matiz de continuidad en la acción). Lucas emplea el mismo procedimiento; pero, en su propia composición, multiplica los imperfectos *(etherapeuen, exērcheto, ouk eia),* acentuando así la tonalidad del «sumario».

La reelaboración de los materiales de Marcos es tan amplia, que uno llega a dudar si las diferencias se pueden catalogar como meras modificaciones redaccionales. Las principales variantes introducidas por Lucas son las siguientes:

1) Simplificación de las indicaciones temporales que abren el relato (v. 40; cf. Mc 1,32).

2) Separación de los dos aspectos de la actividad de Jesús: curaciones por una parte y exorcismos por otra.

3) Omisión de todo un versículo de Marcos en el que se dice que «la población entera se agolpaba a la puerta» (Mc 1,33); simplemente por razones de plausibilidad.

4) Introducción de dos elementos significativos: un gesto físico de curación, como la imposición de manos, y la palabra conminatoria en los exorcismos.

5) Mención explícita de los títulos aplicados a Jesús por los demonios, en los que éstos expresan su conocimiento de la personalidad del protagonista.

Comparado con el «sumario» correspondiente en Mateo (Mt 8, 16-17), Lucas no hace la más mínima referencia a la cita de Isaías (Is 53,4.11), con la que Mateo concluye su propia formulación, como es característico del primer evangelista.

El significado del sumario de Lucas no requiere análisis particulares. Presenta a Jesús, una vez más, ejerciendo su ministerio de curaciones y exorcismos; pero, en este caso, deja que los demonios reconozcan a Jesús como Hijo de Dios y como Mesías. Esos dos títulos, unidos al ya mencionado anteriormente: «el Santo de Dios» (Lc 4,34), acentúan un aspecto determinante de la personalidad de Jesús: su cercanía e intimidad con Dios (Yhwh) en el cumplimiento y realización de su misión salvífica.

NOTAS EXEGETICAS

v. 40. *Al ponerse el sol*

Lucas simplifica en un solo rasgo la redundancia de su fuente, que acumula dos indicaciones de tiempo: «Al anochecer, cuando se puso el sol» (Mc 1,32); a Lucas le basta un simple genitivo absoluto: *dynontos de tou hēliou* (= «al ponerse el sol», «cuando ya se ponía el sol»). Mateo, en el sumario correspondiente (Mt 8,16), también emplea una sola indicación de tiempo, aunque conserva el inicial genitivo absoluto de Marcos.

Conviene notar que en estos sumarios no hay ningún elemento que pueda sugerir que esa afluencia de enfermos tuvo lugar en una sola ocasión.

Todos los que tenían (parientes) enfermos de diversas dolencias

La narración de Marcos usa el imperfecto *epheron* (= «[se los] llevaban»); Lucas, por su parte, emplea el aoristo *ēgagon* (= «[se los] presentaron» o simplemente «llevaron»). W. R. Farmer *(The Synoptic Problem,* Nueva York 1964, 128-130) defiende que el uso de *pherein* con complemento directo de persona, como aparece en el texto de Marcos, es el resultado de una contaminación helenística entre el posterior verbo *pherein* y un uso más antiguo del verbo *agein*. Éste es uno de sus argumentos para mantener que la redacción de Marcos es posterior a la de Lucas: «Al elaborar su resumen de la narración de Mateo, o su combinación de los textos de Mateo y Lucas, Marcos dio amplia cabida en su redacción a sus propias preferencias estilísticas» *(op. cit.,* 129). Pero conviene notar que este uso del verbo *pherein* se remonta al propio Homero. Lo único que ha hecho Lucas ha sido introducir un verbo griego más apropiado, el verbo *agein*. Véase mi contribución *The Use of Agein and Pherein in the Synoptic Gospels:* Hom. a F. Wilbur Gingrich (eds. E. H. Barth/R. E. Cocroft; Leiden 1972) 147-160. Cf. BGD, 14.

Él imponía las manos

La imposición de manos, como signo de curación, es un gesto desconocido en el Antiguo Testamento y en la literatura rabínica, pero sí aparece en la literatura de Qumrán. En 1QapGn 20,28-29, Abrahán ora e impone las manos sobre la cabeza del faraón y exorciza al «mal espíritu» que aflige al rey (y a toda su familia) por haber llevado a Sara a su palacio. Véanse las respectivas «notas» exegéticas a Lc 4,35 y 4,39. De una comparación de estas dos narraciones resulta que el único elemento ausente en el relato de Lucas es precisamente la oración; esa ausencia resulta verdaderamente sorprendente, ya que en la redacción de Lucas la oración de Jesús es uno de los elementos más destacados (véanse nuestras reflexiones en la introducción general a este comentario en el tomo I, pp. 411ss). Para ulteriores detalles, véase D. Flusser, *Healing through the Laying-On of Hands in a Dead Sea Scroll:* IEJ 7 (1957) 107-108; A. Dupont-Sommer, *Exorcismes et guérisons dans les écrits de Qumran,* en *Congress Volume, Oxford 1959* (VTSup 7; Leiden 1960) 246-261; J. A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1* (BibOr 18A; Roma ^{2}1971) 140-141.

A cada uno de ellos

Lucas amplía el número de los curados por Jesús; igual que Mateo (Mt 8,16), donde se habla genéricamente de «todos». Por su parte, Marcos limita la indicación reduciéndola a «muchos» (Mc 1,34).

v. 41. *Tú eres el Hijo de Dios*

Ese título, como fórmula de reconocimiento, no aparece en los demás paralelos, ni en el pasaje de Marcos (Mc 1,34) ni en el texto correspondiente de Mateo (Mt 8,16). Se trata de una aportación personal de Lucas, que confiere al sumario una tonalidad más dramática y más concreta. La formulación de Lucas está inspirada en el propio texto de Marcos (Mc 1,34b), donde se dice que Jesús «no toleraba que los demonios hablasen porque sabían quién era». En el Evangelio según Marcos esta indicación forma parte del secreto mesiánico. Lucas, por lo general, prescinde de ese aspecto, aunque conserva ciertas reminiscencias en la última parte del v. 41: «no les dejaba hablar porque sabían que él era el Mesías».

La identificación de Jesús como «Hijo de Dios» es una resonancia de la escena del bautismo (Lc 3,22), recogida también, con visión retrospectiva, en las narraciones de la infancia (cf. Lc 1,32.35). El contexto global del v. 41 hace pensar que Lucas equipara el título de «Hijo de Dios» con el de «Mesías», aunque en el resto de la narración se emplean independientemente uno de otro debido a su diversidad de origen veterotestamentario.

Él les increpaba

Nueva presencia de la «palabra» conminatoria, expresada una vez más con el imperfecto del verbo *epitiman* (= «increpar», «intimar»). Véanse las respectivas «notas» exegéticas a Lc 4,35 y 4,39.

Él era el Mesías

A propósito del título, véase la «nota» exegética a Lc 2,11. La última parte del v. 41 es un comentario personal del evangelista, totalmente distinto del título «Hijo de Dios» puesto en boca de los demonios. Esta última reflexión se debe obviamente al estadio de redacción final del evangelista, que compone su narración del ministerio de Jesús varias generaciones después de que el protagonista realizara históricamente su actividad.

20. *SALIDA DE CAFARNAUN* (4,42-44)

42 Al hacerse de día salió y se fue a un lugar desierto. Pero el
gentío le andaba buscando; y cuando dieron con él, trataban
de impedir que se les escapase.
43 Pero él les dijo:
—También en otras ciudades tengo que proclamar el
Reino de Dios, porque para eso he sido enviado.
44 Y se fue predicando por las sinagogas del país judío.

COMENTARIO GENERAL

El cuarto episodio del ciclo de Cafarnaún (Lc 4,42-44) cuenta la salida de Jesús de la ciudad y las causas de su marcha. En cierto sentido, este episodio cierra el relato de los comienzos del ministerio de Jesús en Galilea (Lc 4,14-44). Con el v. 44 se abre una panorámica ministerial más dilatada, aunque sin rebasar los confines de Galilea.

Aunque esta escena no tiene un paralelismo estricto en el Evangelio según Mateo, sí se puede decir que está inspirada en Mc 1, 35-39. Pero Lucas ha modificado su fuente («Mc»); las diferencias redaccionales más importantes son las siguientes:

1) Lucas simplifica la referencia a la madrugada (v. 42; cf. Mc 1,35a).

2) Omite la referencia a la oración de Jesús en un lugar solitario (cf. Mc 1,35bc).

3) Con la palabra «gentío» generaliza la restricción de la frase de Marcos: «Simón y sus compañeros» (v. 42c; cf. Mc 1,36). La sustitución obedece a dos razones: en primer lugar, porque todavía no se ha contado la llamada de Simón y de los primeros discípulos, y además, porque Lucas elimina la referencia a «todo el mundo te busca» (Mc 1,37).

4) Introduce la actitud de la gente, que trata de impedir que Jesús se les escape (v. 42d).

5) En lugar de la genérica declaración de Jesús, según Marcos, Lucas introduce la mención explícita del «Reino de Dios» (v. 43; cf. Mc 1,38).

Desde el punto de vista de historia de las formas, el episodio no se deja fácilmente clasificar. R. Bultmann (HST, 155) considera la declaración de Jesús, según la formulación de Marcos, como «afirmación del protagonista», frecuente en la tradición sinóptica; pero niega que se trate de un elemento de la tradición más primitiva, y lo atribuye más bien a una «sección redaccional» del propio Marcos (Mc 1,35-39). Por su parte, V. Taylor (FGT, 148-149; cf. tomo I, p. 77) considera este episodio como una «narración sobre Jesús», la última de un ciclo de cuatro narraciones. Pero uno se pregunta si no sería mucho mejor pensar que Lucas ha dado forma a su redacción configurándola como una «declaración (del protagonista)». Desde luego, la primera mención del Reino de Dios en el Evangelio según Lucas, y precisamente en labios del protagonista, parece postular este tipo de consideración.

La importancia de este episodio radica en la serie de contrastes que lleva implícitos. En primer lugar se da un contraste entre la *actividad de Jesús desarrollada durante el día* y *sus precedentes curaciones al atardecer* (Lc 4,40-41). Una segunda oposición reside en la actitud de la gente de Cafarnaún, que trata de impedir que se les escape, y la postura de sus paisanos de Nazaret, que intentan eliminarle (Lc 4,16-30). Y se percibe un tercer contraste entre los comienzos del ministerio de Jesús en Galilea y su predicación «por las sinagogas del país judío» (v. 44).

Pero lo más significativo de este episodio es que Jesús aparece por primera vez en el Evangelio según Lucas como el predicador del Reino. Hasta este punto de la narración evangélica propiamente dicha, Jesús ha sido presentado como profeta, maestro, médico, exorcista, Hijo enviado por el Padre, Mesías y —probablemente— Siervo del Señor. En este episodio, Lucas introduce un aspecto decisivo de su misión: Jesús ha sido enviado como *el* predicador del Reino de Dios. Esto supone un contraste con la concepción teológica de Mateo, según la cual el primer predicador del Reino es precisamente Juan Bautista (cf. Mt 3,2; véase, además, nuestra introducción general a este comentario, tomo I, pp. 248ss). Pero

cuando Lucas introduce este aspecto de la misión de Jesús no le presenta anunciando el Reino de Dios como una realidad inminente; la dimensión de la temporalidad quedará introducida más adelante. Aquí se omite ese aspecto temporal; la figura de Jesús es la de un personaje forzado a *proclamar* el Reino, es decir, la soberanía de Dios sobre la humanidad (cf. H. Conzelmann, *Theology,* 113-119).

Ese matiz de obligatoriedad que se expresa directamente en este pasaje va íntimamente relacionado con la perspectiva lucana de la historia de salvación (cf. tomo I, pp. 299ss). Sin embargo, no se entra en detalles explicativos sobre el significado real de esa magnitud calificada como «Reino de Dios». Se supone simplemente que el lector del evangelio ya está familiarizado con esa idea.

En contraste con la narración de Marcos —fuente primitiva del episodio—, Lucas ensancha las dimensiones del ministerio de Jesús: no se limita a «otras ciudades» de Galilea (cf. Mc 1,38), sino que se extiende a «las sinagogas del país judío» (v. 44; cf. Hch 10,39).

NOTAS EXEGETICAS

v. 42. *Al hacerse de día*

Nueva simplificación de la referencia temporal, que, en la narración correspondiente de Marcos, aparece más recargada: «De madrugada, (cuando) todavía (estaba) muy oscuro» *(prōi ennycha lian).* La sustitución de Lucas —un genitivo absoluto— resulta más elegante, desde el punto de vista literario (cf. Lc 4,40).

Salió y se fue

Literalmente: «saliendo, se marchó hacia». Vuelve a aparecer el típico verbo *poreuesthai,* que sale incluso dos veces en este mismo versículo. Véase la «nota» exegética a Lc 4,30.

Un lugar desierto

No hay que interpretar esa indicación como si se refiriese a un determinado lugar del desierto de Judea. La narración presenta a Jesús buscando la soledad, lejos del bullicio de la multitud.

El gentío

Lucas sustituye con un solo término la frase de Marcos: «Simón y sus compañeros» (Mc 1,36). Recuérdese lo que hemos expuesto en el «comentario» general a este episodio y véase la «nota» exegética sobre *ochloi* en Lc 3,7.

Trataban de impedir que se les escapase

Literalmente habría que traducir: «trataban de retenerle para que no siguiera su camino *(poreuesthai)*, dejándolos a ellos *(apʿ autōn)*.

v. 43. *Tengo que proclamar*

Lucas emplea aquí el verbo *euangelizesthai* con un complemento directo bien preciso (véanse las «notas» exegéticas a Lc 1,9; 3,18. Cf., además, tomo I, p. 247). Hay que notar que, en el versículo siguiente (v. 44), la proclamación se expresa con el verbo *keryssein*.

Pero lo más importante de este versículo es la presencia del verbo impersonal *dei* (= «es necesario [que yo]», «tengo que»; véase la «nota» exegética a Lc 2,49). Jesús da comienzo a una misión, de la que nada ni nadie logrará apartarle.

El Reino de Dios

Por primera vez, en la narración evangélica propiamente dicha se hace referencia al Reino de Dios. Esta fórmula completa es la más normal en el Evangelio según Lucas (cf. Lc 6,20; 7,28; 8,1.10; 9,2.11.27.60.62; 10,9.11; 11,20; 13,18.20.28.29; 14,15; 16,16; 17,20bis.21; 18,16.17.24.25.29; 19,11; 21,31; 22,16.18; 23,51). A veces, la referencia es únicamente a «el Reino» (cf. Lc 11,2; 12,31.32; 22,29.30; 23,42). Pero en el Evangelio según Lucas no aparece jamás la expresión «Reino de los cielos», que es la que Mateo emplea con mayor frecuencia.

El tema de «el Reino» constituye el anuncio kerigmático más importante en toda la tradición sinóptica. Destaca el Evangelio según Mateo, donde aparece cincuenta y cinco veces, seguido del Evangelio según Lucas con treinta y ocho menciones y sólo catorce en el Evangelio según Marcos. En el cuarto Evangelio, el Reino aflora únicamente en cinco ocasiones. También se encuentra esporádicamente en las primeras cartas de Pablo; pero en la literatura paulina «el Reino» aparece más desvaído y no es ese elemento operativo y dinámico que acapara el kerigma de la tradición sinóptica. De hecho, fuera de unos cuantos pasajes (por ejemplo, 1 Cor 15,24; Col 1,13), el *corpus* paulino en general no emplea esa noción más que en catálogos de vicios o en ciertos pasajes que reflejan la primitiva catequesis cristiana.

Es sorprendente que en esta primera presencia de la temática en la narración evangélica de Lucas no se haga el más mínimo esfuerzo por definir la naturaleza exacta de «el Reino de Dios». Pero lo mismo se puede decir de los otros dos sinópticos. Todos ellos presentan a Jesús como el portavoz de una idea veterotestamentaria, a la que confiere un nuevo énfasis en su proclamación kerigmática. Para un desarrollo ulterior del tema, véase nuestra introducción general, tomo I, pp. 256ss.

También en otras ciudades

Lucas introduce un pequeño cambio en la formulación de su fuente; donde Marcos dice: *eis tas echomenas kōmopoleis* (= «a las aldeas cercanas»), Lucas escribe: *kai tais heterais polesin* (= «incluso a las demás ciudades»). G. Schwarz (NTS 23, 1976-1977, 344) explica la diferencia entre *kōmopolis,* término usado por Marcos, y *polis,* que es la palabra empleada por Lucas, como dos traducciones diversas del mismo término arameo *māḥôzā',* que, en su opinión, puede significar: «emporio», «ciudad» o incluso «región». Es posible. Pero parece más probable que Lucas se haya contentado con sustituir un término más bien raro, como el que emplea Marcos, por una palabra más habitual en el griego corriente. En realidad, *kōmopolis* es un compuesto de *kōmē* (= «aldea») y *polis* (= «ciudad»). Estrabón emplea esa palabra en su *Geographia,* 12, 2, 6; ulteriormente aparece con relativa frecuencia en los escritores del período bizantino, tal vez influidos por el uso de Marcos.

Para eso he sido enviado

El texto paralelo de Marcos dice: «porque para eso he salido» (Mc 1, 38). La formulación de Lucas subraya decididamente el plan salvífico del Padre y relaciona la predicación del Reino con una misión cuyo objetivo es llevar a cumplimiento ese plan de Dios. La presencia del aoristo segundo pasivo: *apestalēn* (= «he sido enviado»), es otro ejemplo de la llamada «pasiva teológica»; es decir, «he sido enviado» equivale a «Dios me ha enviado» (cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 236).

v. 44. *Se fue predicando*

Literalmente: «estaba predicando» *(ēn keryssōn);* el imperfecto del verbo *einai* (= «ser», «estar») con participio presente subraya la idea de continuidad y progresión.

Por

La lectura mejor representada por los manuscritos es *eis* (= «hacia»), pero véase la «nota» exegética a Lc 4,23, a propósito de la expresión *eis tēn Kapharnaoum* (= «*en* Cafarnaún»). La traducción que ofrece-

mos: «por», no sólo recoge el sentido locativo, sino que da cabida al dinamismo de la proclamación.

Del país judío

Los manuscritos más importantes y representativos —P[75], א, B, muchos códices minúsculos de la familia Lake y algunas versiones siríacas— leen aquí: *Ioudaias* (= «de Judea»). Otro nutrido grupo de manuscritos —códices A, D, Θ y la tradición textual «koiné»— cambian el texto por *Galilaias* (= «de Galilea»). Pero obviamente se trata de una corrección para armonizar el texto con la tónica general de la narración de Lucas en esta etapa de su composición evangélica. Por tanto, hay que mantener *Ioudaias* en cuanto *lectio difficilior.* Con todo, lo más probable es que no haya que restringir el significado a ese área concreta de Palestina —como distinta de la región de Galilea—, sino que hay que interpretar la indicación más bien en sentido genérico: «el país de los judíos» o «el país judío», igual que en otros pasajes semejantes (cf. Lc 1,5; 6,17; 7,17; 23,5; Hch 10,37).

Sin embargo, esta frase no deja de crear problemas. Si la comparamos con Lc 5,17; 6,17; 7,17, puede dar la impresión, a primera vista, que el marco geográfico excede los confines de Galilea. Pero lo que se pone de relieve en estos pasajes es más bien la procedencia de la gente que acude a escuchar a Jesús, esté donde esté —de hecho, la localización geográfica del protagonista no queda claramente especificada—; y así viene la gente «de las aldeas de Galilea, de Judea y de Jerusalén» (Lc 5,17), o «procedente de todo el país judío (Judea), de Jerusalén y de la costa de Tiro y Sidón» (Lc 6,17), o la noticia se divulga «por todo el país judío (Judea) y la comarca circundante» (Lc 7,17).

Nos encontramos, una vez más, con la típica incoherencia de Lucas. ¿Pretende el evangelista que el lector saque la conclusión de que Jesús ha abandonado los confines de Galilea? Hay indicaciones curiosas, como Lc 7,1: «entró en Cafarnaún», es decir, vuelve a Galilea; en Lc 8,26, Jesús se retira a la región de los gerasenos, «que está enfrente de Galilea». Obviamente, Lucas sigue pensando, en términos generales, en el ministerio desarrollado por Jesús en Galilea; pero advierte que su influjo se deja sentir en todo «el país de los judíos». Habrá que esperar hasta Lc 9,51, comienzo del gran viaje de Jesús a Jerusalén, para advertir, en un detalle específico, el cambio de perspectiva geográfica. Lo importante es que, en este estadio del ministerio de Jesús, antes de que empiece a reunir el grupo de discípulos y futuros testigos de su actuación, Lucas no ve ningún problema en que la actividad desarrollada por su protagonista en Galilea se pueda entender en un sentido bastante más amplio.

21. *SIMON, EL PESCADOR; LA PESCA* (5,1-11)

1 Una vez que la gente se agolpaba alrededor de Jesús para
escuchar la palabra de Dios, estando él a la orilla del lago de
Genesaret, 2 vio dos barcas amarradas allí, de las que acababan
de desembarcar los pescadores, que estaban lavando sus redes.
3 Subió a una de las barcas, que pertenecía a Simón, y le pidió
que la retirara un poco de la orilla. Se sentó en la barca y, des-
de allí, se puso a enseñar a la gente.
4 Cuando terminó de hablar, dijo a Simón:
—Sácala lago adentro y echad vuestras redes para la pesca.
5 Simón replicó:
—Maestro, hemos estado faenando toda la noche y no
hemos cogido nada. Pero si tú lo dices, echaré las redes.
6 Lo hicieron así y cogieron tal cantidad de peces, que las
redes empezaban a reventarse. 7 Hicieron señas a sus compa-
ñeros, que estaban en la otra barca, para que vinieran a echar-
les una mano. Llegaron los otros y llenaron las dos barcas,
hasta el punto de que casi se hundían.
8 Al ver esto, Simón Pedro se echó a los pies de Jesús, di-
ciendo:
—Apártate de mí, Señor, porque soy un pecador.
9 Él y sus compañeros se habían quedado asombrados ante
la redada de peces que habían cogido; 10 y lo mismo les pasó
a Santiago y a Juan, hijos de Zebedeo, que eran compañeros
de Simón.
Pero Jesús dijo a Simón:
—No temas; de ahora en adelante serás pescador de
hombres.
11 Y después de sacar las barcas a tierra, dejándolo todo,
le siguieron.

COMENTARIO GENERAL

Los cuatro episodios precedentes nos dan una panorámica del ministerio desarrollado por Jesús en solitario. Jesús aparece en Galilea, solo, enseñando y curando enfermos. Sin embargo, el último episodio (Lc 4,42-44) revela que la misión de Jesús, como predicador del Reino, tiene como perspectiva un horizonte más amplio que la propia ciudad de Cafarnaún. De hecho, el v. 44 sugiere que la actividad de Jesús va a implicar a toda «Judea» en el sentido amplio de la palabra. Sin embargo, Lucas presenta a Jesús siempre en Galilea, a orillas del lago de Genesaret (Lc 5,1-11); en este momento va a asociar a su actividad a Simón, a quien promete un nuevo oficio, y va a aceptar el seguimiento de otros dos personajes.

Este episodio y el siguiente preceden a la introducción de la controversia que suscita el ministerio de Jesús, es decir, su actividad de enseñanza y de curaciones. Por tanto, los dos episodios pertenecen a los «comienzos» del ministerio de Jesús, desarrollado (fundamentalmente) en Galilea. Desde otro punto de vista, el episodio, por la promesa que Jesús hace a Simón, prefigura ya la elección de los Doce (Lc 6,12-16), entre los que Simón va a ser el primero y principal.

Esta narración es una de las típicas transposiciones de Lucas (cf. tomo I, p. 129). El influjo de Mc 1,16-20 es indiscutible, a pesar de que, en muchos aspectos, la narración de Lucas se independiza de su fuente. Al transponer la escena a un contexto distinto del que tiene en Marcos, Lucas elimina una patente y bien observada inverosimilitud del segundo evangelista; de hecho, en el Evangelio según Marcos, la primera actividad de Jesús, después de su bautismo y tentación en el desierto, es llamar a sus primeros discípulos. La narración de Lucas tiene una mayor coherencia. Jesús ya ha ejercido su ministerio de enseñanza, ya ha obrado curaciones, y el propio Simón —él por lo menos— ha sido testigo ocular de una de esas acciones portentosas (Lc 4,38-39). Por tanto, los episodios precedentes crean un adecuado marco psicológico para la llamada de Pedro, el pescador.

No sería exacto decir que la narración de Lucas es un puro paralelo del episodio narrado por Marcos (Mc 1,16-20). Aparte del

nuevo contexto creado por la transposición de los materiales, hay tres importantes diferencias entre las dos redacciones:

1) Jesús no es un mero transeúnte que pasa junto al lago de Galilea (cf. Mc 1,16); en realidad, está desarrollando una actividad de enseñanza precisamente desde la barca de Pedro y dirigiéndose a la gente que está en la orilla (vv. 1-3).

2) Por la palabra de Jesús, Simón echa la red y coge una buena redada de peces, de modo extraordinario e imprevisible (versículos 4-9a).

3) Jesús promete *a Simón* un oficio totalmente nuevo, que va a traer como consecuencia, tanto para él como para sus compañeros, el abandono de todas sus cosas para seguir a Jesús (vv. 9b-11).

Por consiguiente, se puede decir que en la composición de Lucas entran varios factores: la transposición de los materiales de Marcos, la redacción y adaptación de los datos de su fuente («Mc») y la inclusión de otros materiales narrativos tomados de su fuente particular («L»).

El marco narrativo del episodio (vv. 1-3) está inspirado en Mc 4,1-2, que, en el Evangelio según Marcos, constituye la introducción al discurso de las parábolas: Jesús tiene que subir a una barca para poder enseñar al pueblo que le escucha desde la orilla del lago. Cuando el propio Lucas, más adelante (cf. Lc 8,4), recoja algunas de esas parábolas, omitirá esta introducción narrativa; señal de que no quiere repetir en ese momento lo que ya ha incorporado a su relato, precisamente en el episodio que nos ocupa. El v. 1, construido con la típica fórmula narrativa *egeneto de* (= «Y sucedió [que]»; véase la respectiva «nota» exegética), es de corte indiscutiblemente lucano. Por otra parte, el cambio del inicial *ploiaria* (= «barcas») —si es que realmente hay que mantener esa palabra en el v. 2, como explicaremos en la correspondiente «nota» exegética— a los subsiguientes *ploiōn*/*ploiou* (= «barca»), en el v. 3, apunta hacia un influjo de Marcos (Mc 4,1) sobre la composición de este versículo. Igualmente, en 9b-11 se perciben huellas de la narración de Marcos (cf. Mc 1,16-20, especialmente los vv. 17c. 19.20). Pero incluso estos paralelismos han experimentado en la

redacción lucana considerables modificaciones; por ejemplo, la presencia de los «compañeros de Simón», el hecho de sacar las barcas a tierra, etc. Si separamos estos elementos inspirados en Marcos, lo que nos queda es pura y simplemente la narración de la pesca milagrosa, es decir, los vv. 4-9a.

Un dato muy significativo es que sólo en el Evangelio según Lucas se asocia este episodio con la llamada de Simón Pedro. A menudo se ha querido ver un estrecho paralelismo entre esta escena y el último capítulo del Evangelio según Juan (Jn 21,1-11). R. E. Brown, *El Evangelio según Juan* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979) pp. 1387ss, descubre diez elementos paralelos entre el relato de Lucas y el de Juan: 1) discípulos que se pasan toda la noche faenando y no pescan nada; 2) indicación de Jesús de que echen la(s) red(es) para la pesca; 3) la ejecución de esas indicaciones proporciona una extraordinaria redada de peces; 4) efecto de la pesca sobre la(s) red(es); 5) reacción de Pedro ante el prodigio (un detalle típico de Juan es la anticipación del discípulo preferido de Jesús); 6) se le da a Jesús el título de «Señor»; 7) otros pescadores toman parte en las faenas, pero no dicen una palabra; 8) el tema del «seguimiento» de Jesús aparece al final de la narración (cf. Jn 21,19. 22); 9) la gran redada de peces simboliza el éxito de la acción misionera (más explícito en la narración de Lucas), y 10) probablemente el empleo de idéntica terminología [embarcar, desembarcar, red(es), etc.] es pura coincidencia, pero el uso de la expresión «Simón Pedro» no es ciertamente accidental; de hecho, en el Evangelio según Lucas no aparece más que en este pasaje (Lc 5,8; Jn 21,7). A estos diez elementos se podría añadir: 11) en ninguno de los dos relatos se hace mención de Andrés (cf., sin embargo, Mc 1,16).

Pero, al mismo tiempo, también se han observado diversas desemejanzas; concretamente, siete (cf. A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 147). Son las siguientes: 1) en la narración de Juan no se reconoce a Jesús en un primer momento; además, 2) Jesús aparece en la orilla; no está en la barca; 3) Simón Pedro y el discípulo preferido de Jesús están juntos en la misma barca; 4) Pedro deja a los otros que tiren de la red cargada de peces; 5) la red permanece intacta (en Lucas, la red está a punto de romperse); 6) la pesca se produce

cerca de la orilla y se puede trainar perfectamente la red, y 7) Pedro se tira al agua para llegar adonde está Jesús, a quien hace unos días acaba de negar tres veces (en Lucas, Pedro pide al Señor que se aparte de él).

De todas estas consideraciones, Plummer deducía que se trataba de dos hechos prodigiosos realizados por Jesús: el primero, para ilustrar la llamada de Simón (cf. Lc 5,1-11); el otro, para ratificar la rehabilitación del jefe de los apóstoles. Hoy, en cambio, los comentaristas consideran estas dos escenas como dos narraciones de un mismo acontecimiento. Recogen un elemento perteneciente a la tradición evangélica, que llegó por caminos distintos a cada uno de los dos evangelistas; Lucas lo utilizó para encuadrar su relato de la llamada de Simón, mientras que Juan lo convirtió en un relato de aparición del Resucitado.

G. Klein *(Die Berufung des Petrus:* ZNW 58, 1967, 34-35) piensa —y con razón— que difícilmente puede tratarse de una escena enraizada en el ministerio de Jesús y acomodada posteriormente a un relato de apariciones pospascuales (en la tradición de Juan). La tradición evangélica no ofrece paralelos de este tipo de transposiciones, mientras que sí hay otros casos en los que alguna escena originalmente pospascual ha sido retrotraída al período del ministerio público de Jesús (por ejemplo, Mt 16,16b-19; cf. R. E. Brown y otros [eds], *Peter in the New Testament,* Nueva York 1973, 83-101). Por otra parte, la narración lucana del episodio no ofrece muchas huellas de elementos típicos de los relatos de aparición pospascual (cf. C. H. Dodd, *The Appearances of the Risen Christ: An Essay in Form-Criticism of the Gospels,* en *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot,* ed. por D. E. Nineham; Oxford 1957, 22-23). Cuando esa tradición llega a manos de Lucas ya se ha convertido en un simple relato de milagro, de los tantos que le ofrece su fuente particular («L»); Lucas encuadra esa tradición dentro del relato de Marcos y compone una escena sobre la llamada de Simón. Otra de las razones que hacen pensar en un origen pospascual del episodio es la reacción del propio Simón Pedro en Lc 5,8: se dirige a Jesús con el título de «Señor», mientras que él se reconoce como «un pecador»; esa actitud parece más adecuada en uno que ha negado a su Señor. Es más, el v. 8 parece claramente un versículo de sutura. Después de tal re-

dada de peces, la reacción de Pedro ante Jesús parece francamente extraña; habría que esperar más bien una exclamación de sorpresa o una palabra de agradecimiento hacia el que ha realizado ese prodigio y no precisamente una proclamación de la propia indignidad. Incluso se podría esperar una bravata de Pedro en defensa de su habilidad como pescador más que una especie de disculpa por su condición de pecador. La reacción de Pedro refleja un complejo de culpabilidad, y eso es muy extraño ante un prodigio que se ha realizado en su favor, mientras que sería perfectamente comprensible si estuviera provocada por alguna acción o por algún comportamiento del que Pedro debiera avergonzarse. Lo que hay que excluir absolutamente es que se trate de una expresión de vergüenza por haber estado faenando toda la noche y no haber cogido nada. Por consiguiente, todo apunta hacia un origen pospascual del episodio. Véanse nuestras reflexiones en el tomo I, pp. 154ss.

R. Bultmann (HST, 28) clasifica la narración de Mc 1,16-20 como «apotegma biográfico», una escena ideal para ambientar un hecho tan repentino e inesperado como la llamada de los discípulos a dejar su profesión y «seguir» al Maestro. Bultmann considera este episodio como una narración compuesta a partir de una metáfora ya formulada anteriormente, con la que se concebía a los primeros discípulos como «pescadores de hombres». El hecho de la pesca en sí viene considerado como un fenómeno de orden prodigioso, dentro de los llamados «milagros de naturaleza» (HST, 217), como un claro ejemplo de transformación de una metáfora en un verdadero relato de milagro. Pero, desde el punto de vista de historia de las formas, la narración de Lucas, tal como está inserida en su contexto, debe considerarse como una «declaración» de Jesús.

El punto crucial de todo el relato es el v. 10d: «De ahora en adelante serás pescador de hombres», que implica una modificación redaccional de la forma primitiva de la metáfora conservada en Mc 1,17. Es posible que, en la tradición prelucana, los vv. 4-9a constituyeran un relato de milagro como unidad independiente; pero Lucas ha subordinado esa unidad narrativa a la «declaración» de Jesús, considerada como el verdadero punto de atracción de todos los elementos del episodio. A mi juicio, y a pesar de la opinión de G. Klein y otros, el encargo confiado a Simón no formaba

parte del relato original de milagro. La «declaración» de Jesús queda formulada como una promesa dirigida exclusivamente a Simón —en segunda persona de singular— e introducida por la forma típica de Lucas: «de ahora en adelante» (véase la correspondiente «nota» exegética). Aunque la expresión «no temas» puede parecer más adecuada para un relato de aparición pospascual (cf. Mt 28,5.10), su presencia en diferentes contextos de la narración evangélica de Lucas es suficiente para postular que se trata de una formulación redaccional del provio evangelista.

No se puede negar que la narración de Marcos, sin duda más primitiva, ha idealizado la llamada de los primeros discípulos; pero atribuir ese episodio exclusivamente a un contexto pospascual sería forzar el texto del relato. Ya tendremos ocasión de volver a discutir este punto en nuestro análisis de Lc 6,12-16. Por otra parte, el encuadramiento de la llamada de Simón dentro de un relato de milagro, como hace Lucas, acentúa la idealización del episodio. Pero eso no es un motivo razonable para poner en duda el carácter fundamentalmente histórico de la llamada de Simón por el propio Jesús durante el período de su ministerio público. A pesar de todos los intentos que se han realizado para probar la tesis contraria, la tradición que considera a Pedro como el primer llamado, como el primer discípulo, no es simplemente una ampliación de la tradición primitiva que ve en él al primer testigo de Cristo resucitado (cf. 1 Cor 15,5; Lc 24,34). (La tradición griega que considera a Andrés como *prōtoklētos* [= «primer llamado»] se basa en los datos de Jn 1,40-42.)

Pero mucho más importante que la historicidad de la llamada es el significado de la escena en el Evangelio según Lucas. En el contexto de la presentación lucana, Simón queda encuadrado personalmente en el ámbito de la prodigiosa actuación de Jesús; y esa experiencia constituye la base de la promesa que se le hace a Pedro. Aunque Simón, consciente de su pecado y de su absoluta indignidad para entrar en contacto con una persona como Jesús, se arroja a los pies del Maestro, como signo de su reacción, Jesús le ofrece toda clase de garantías y le promete una función determinante en la tarea de reunir a los hombres en ese Reino que Jesús ha venido a proclamar. Pedro llevará a cabo su misión como el pescador que colma su red de peces. Simón ha sido elegido como

el primer galileo que entra en contacto experiencial con el maravilloso poder de Jesús (cf. Lc 4,38; 5,6); ahora se le promete una función cuyos contornos se irán perfilando a medida que avance la narración tanto en el evangelio propiamente dicho como en el libro de los Hechos.

El relato de milagro (Lc 5,4-9a) en el que se encuadra esta vocación acentúa la promesa de la que es único destinatario; la metáfora es un símbolo de sus futuros éxitos como «pescador de hombres» para el Reino. Pero hay que tener en cuenta que Simón no está solo. Aunque es el primero en recibir la llamada de Jesús, también otros «dejan todo» para «seguir» al Maestro (Lc 5,10ac. 11b); sin embargo, en la narración de Lucas, éstos no son destinatarios de la promesa (al contrario que en la narración de Marcos). Por consiguiente, la promesa hecha a Simón en segunda persona del singular prefigura ya el papel de jefe y responsable del grupo, que irá cobrando relieve a lo largo de toda la narración de Lucas (véase, por ejemplo, Lc 6,14, donde el nombre de Simón encabeza la lista de los Doce). En cuanto primer llamado, Pedro será también el primer testigo de la resurrección, el primero que vea a Cristo resucitado (cf. Lc 24,34; Hch 2,14-40).

Un dato que conviene notar es la reformulación lucana del dicho de Jesús con respecto a la redacción de Marcos. En este último, Jesús dice: «Veníos conmigo y os haré pescadores de hombres» *(haleeis anthrōpōn)*. Se ha señalado a menudo que la metáfora parece extraña, incluso que es «inadecuada, si la misión de los discípulos va a consistir en rescatar hombres y llevarlos a la salvación» (C. W. F. Smith, *Fishers of Men: Footnotes on a Gospel Figure:* HTR 52, 1959, 187).

En realidad, lo que el pescador hace con el pez no es precisamente salvífico. Frecuentemente se ha puesto de relieve el contraste entre esta metáfora de la pesca y la simbología del pastor (cf. Mc 6,34), que sugiere interés, cuidados, cariño. Tal vez haya que ver aquí precisamente el motivo de la reformulación lucana de la promesa. La traducción literal sería: «De ahora en adelante cogerás vivos *(esē zōgrōn)* a hombres». Las implicaciones son claras; los hombres serán salvados de la muerte y preservados para la vida al ir siendo recogidos en el Reino como seguidores de Jesús (cf. L. Grollenberg, *Mensen «vangen» (Lk. 5,10): Het redden van de*

dood: TvT 5, 1965, 330-336). Por tanto, Simón va a ser «desde ahora» la figura dominante en la proclamación de la causa de Jesús.

¿Se puede decir verdaderamente que el episodio tiene «una motivación obviamente apologética» (R. Leaney, *Jesus and Peter: The Call and Post-Resurrection Appearance (Luke v. 1-11 and xxiv. 34):* ExpTim 65, 1953-1954, 381), es decir, que tanto las palabras de Simón en Lc 5,8 como la respuesta de Jesús en Lc 5,10 constituyen una explicación de las debilidades del primero de los apóstoles dirigida a los lectores pagano-cristianos y a otras personas al margen de la comunidad primitiva? Tal vez; pero si se reconoce que el contexto originario de las palabras de Pedro (Lc 5,8) es el que apuntábamos anteriormente, el carácter apologético del episodio resulta extremadamente cuestionable.

Mucho más significativa es una sugerencia de H. Conzelmann *(Theology,* 42), que ve en este episodio una contrapartida de la escena de Nazaret (Lc 4,16-30). En ambos casos, se trata de una transposición lucana de materiales primitivos, que crea un contraste literario: frente a la crítica y el rechazo de que es objeto Jesús por parte de sus conciudadanos, surge aquí el seguimiento personal y comprometido de Simón y de sus compañeros. Responder a Jesús como discípulo significa comprometerse a seguirle en su camino; un seguimiento que va a comportar la función de «recoger vivos» a los hombres, insertándoles en el dinamismo del Reino.

Basándose en esta presentación de Jesús, que asocia a su ministerio a unos cuantos seguidores, algunos comentaristas han querido ver en este episodio una perspectiva eclesiológica (cf. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium,* 264; J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas,* 185); en opinión de G. Schneider *(Das Evangelium nach Lukas,* 120), toda esta sección de la narración evangélica de Lucas (Lc 5,1-6,49) tiene que ser interpretada desde el punto de vista eclesiológico. Pero ¿es realmente eso lo que pretende el propio Lucas? Tal vez se pueda encontrar una cierta base para esta interpretación si se acepta el sentido alegórico de ciertos detalles del relato. El hecho de que Lucas presente a Jesús proclamando «la palabra de Dios», es decir, el núcleo de su enseñanza al pueblo precisamente desde la barca de Simón, ¿quiere significar que el verdadero mensaje de Jesús viene a través de la «barca de Pedro»? En

siglos posteriores, la barca se convirtió en uno de los símbolos y modos de interpretación preferidos por los comentaristas. Pero querer ver todas estas resonancias en el episodio parece rebasar decididamente la verdadera intención de Lucas.

Aunque la figura de Simón Pedro ya ha aparecido poco antes en la narración de Lucas (Lc 4,38), este episodio revela el gran aprecio que el evangelista siente por el personaje; un aprecio y una estima que no sólo es personal, sino que procede de la tradición de la primitiva comunidad. Aquí comienza el tejido de narraciones que Lucas va a componer, con un cariño especial, en torno a la figura de Pedro. Algunas de esas narraciones provienen de Marcos (= «Mc»), por ejemplo, el episodio de la llamada de Simón (Lc 5,3.10), su primacía en el grupo de los Doce (Lc 6,14), su papel de portavoz de los discípulos (Lc 9,20.33; 18,28), su íntima relación con Jesús, compartida también por Santiago y Juan (Lc 8,15; 9,28) y, finalmente, su negación del Maestro (Lc 22,33-34.54b-60). Pero, al mismo tiempo, Lucas omite ciertos detalles de «Mc» que no son tan favorables a Pedro, como la reprimenda que recibe de Jesús (cf. Mc 8,32-33), la reconvención del Maestro por haberse quedado dormido en Getsemaní (cf. Mc 14,37). Lucas omite el detalle de Mc 16,7 porque la narración lucana, concretamente el capítulo 24, se centra exclusivamente en Jerusalén.

Pero hay algunos episodios en el Evangelio según Lucas que son propios del evangelista y que posiblemente provienen de su fuente particular («L»): la función de Pedro en el episodio que estamos comentando (Lc 5,4-8), la oración de Jesús por Simón (Lc 22,31-32) y el dato sobre una aparición particular de Cristo resucitado (Lc 24,34). Parece que la fuente «Q» no contenía ninguna referencia a Simón; por eso hay que admitir como probable la redacción personal del propio Lucas en pasajes como Lc 12,41; 22, 8.61. Los diferentes nombres con que Lucas presenta al primero de los discípulos ya han sido reseñados en la «nota» exegética a Lc 4,38. Es difícil que esa variedad se pueda atribuir a las fuentes de Lucas. Lo que sí se puede observar es que la narración evangélica de Lucas no emplea más que «Simón» antes de Lc 6,14, donde dice que Jesús le impuso el nombre de «Pedro». Para una exposición más detallada y completa de la figura de Simón Pedro en la obra de Lucas, véase la obra de R. E. Brown y otros, *Peter in the*

New Testament, 39-56, 109-128; W. Dietrich, *Das Petrusbild der lukanischen Schriften* (BWANT 94; Stuttgart 1972).

NOTAS EXEGETICAS

vv. 1-2. *Una vez que ... vio*

La traducción literal revela el modo de construcción narrativa: «Y sucedió (que), cuando la gente se agolpaba alrededor de Jesús y escuchaba... (que) él estaba... y vio...». Ya hemos encontrado —y volveremos a encontrar— esa construcción típica con *egeneto de* seguido de la frase temporal *en tō* con infinitivo(s), de un verbo en indicativo precedido de *kai autos* y de otro verbo en indicativo precedido de la conjunción *kai: egeneto de en tō ... epikeisthai ... kai akouein ... kai autos ēn ... kai eiden ...;* el tiempo se expresa con dos infinitivos precedidos de artículo, y la frase principal se inicia con un *kai autos,* en sentido débil, seguido de dos indicativos con *kai* (cf. tomo I, pp. 202ss).

v. 1. *Escuchar*

El infinitivo *akouein* (= «escuchar») está en coordinación con el precedente *epikeisthai* (= «agolparse»). Algunos códices —C, D, Θ y la tradición textual «koiné»— sustituyen la conjunción *kai* que precede a *akouein* por el artículo definido *tou,* con lo que *akouein* se convierte en un infinitivo final: «para escuchar (la palabra de Dios)».

La palabra de Dios

Aparece por primera vez en el Evangelio según Lucas la expresión *ho logos tou theou.* Se puede decir que la expresión es típica de Lucas en todo el Nuevo Testamento, ya que fuera de los escritos lucanos sólo aparece una vez en Marcos (Mc 7,13), otra en Juan (Jn 10,35) y, probablemente, una vez en Mateo (Mt 15,16, aunque algunos manuscritos cambian *logos* por *nomos* = «ley»). Lucas, por su parte, emplea esa expresión cuatro veces en su narración evangélica (Lc 5,1; 8,11.21; 11,28) y catorce en el libro de los Hechos (Hch 4,31; 6,2.7; 8,14; 11,1; 12,24[?]; 13,5.7.44.46.48; 16,32; 17,13; 18,11). En este último libro, la expresión denota, por lo general, el mensaje cristiano predicado por los apóstoles.

En el episodio de la narración evangélica que estamos comentando, la frase define la propia predicación de Jesús. Eso quiere decir que Lucas pone las raíces de la proclamación cristiana en la propia enseñanza de Jesús. Pero, como sugiere la expresión, la raíz última de esta

actividad —proclamación, enseñanza— está en el mismo Dios, ya que la frase encierra explícitamente esa referencia: «la palabra de Dios» o «la palabra que procede de Dios», según se entienda el genitivo (genitivo subjetivo o genitivo de autor, más bien que genitivo objetivo, en cuyo caso habría que entender la frase como «la palabra que explica quién es Dios»). Aunque la inspiración de estos versículos proviene de Marcos, la frase en sí no aparece en el segundo Evangelio (cf. Mc 4,1). Para más detalles, véase J. Dupont, *«Parole de Dieu» et «parole du Seigneur»:* RB 62 (1955) 47-49.

La actividad de Jesús, que proclama la palabra de Dios a la gente que se agolpa en derredor suyo, no tiene mucho que ver con el prodigio que va a realizar a continuación; pero como se trata de una proclamación —indirectamente— del Reino, esa actividad prepara ya, en cierto modo, la tarea que Jesús va a encomendar a Simón.

A la orilla del lago de Genesaret

Según la indicación de Lc 4,44, Jesús predicaba por las sinagogas de «Judea» (véase la correspondiente «nota» exegética). En Lc 5,1, la indicación geográfica procede de Mc 4,1: «Se puso a enseñar otra vez junto al lago» (es decir, el lago de Genesaret, no lejos de Cafarnaún: cf. Mc 2,1; 3,19b). No se puede decir que sea imposible considerar esa localización como parte integrante del relato de milagro en los vv. 4-9a. Pero lo que no se puede aceptar es que, en la concepción de Lucas, «el lago» esté situado en alguna parte de «Judea», como sostiene G. Schneider *(Das Evangelium nach Lukas,* 123-124). Convertir el problema textual que plantea el texto de Lc 4,44 en un punto de referencia para todas las indicaciones geográficas de Lucas es simplemente absurdo; es preferible acudir a las ya mencionadas incoherencias del tercer evangelista.

En este episodio concreto, dada su dependencia de Marcos, es natural que Lucas esté pensando en la región de Galilea. Por otra parte, los vv. 42-44 son un sumario que resume el ministerio de Jesús en Cafarnaún, pero el episodio que comentamos hay que situarlo como continuación de Lc 4,40-41.

Genesaret

El nombre griego *Gennēsaret* hace referencia a un pequeño distrito, muy fértil y de una gran densidad de población, situado al oeste del lago que algunos escritores llaman «el mar de Galilea»; su localización se suele poner a unos kilómetros al sur de Cafarnaún. El distrito de Genesaret dio su nombre al lago. Otros evangelistas lo llaman abiertamente «mar» *(thalassa,* término usado también por los LXX en Nm 34,

11; Jos 12,3). La terminología empleada por Lucas —«lago» = *limnē*— es la más apropiada, y la que usa también Flavio Josefo (*Ant.* XVIII, 2, 1, n. 28). En este caso no se puede achacar a Lucas un desconocimiento de la geografía de Palestina. Véase, en todo, la explicación —por supuesto, menos benévola— que propone H. Conzelmann (*Theology,* 42).

Éste es el único pasaje de todo el Evangelio según Lucas en el que Jesús enseña desde la orilla del lago; cf. Mc 2,13; 3,7; 4,1-2. H. Conzelmann (*ibíd.*) piensa que, en la concepción de Lucas, «el lago» funciona más como designación «teológica» que como referencia geográfica; el lago sería el sitio de una serie de manifestaciones del poder de Jesús. Es posible.

v. 2. *Dos barcas*

Los manuscritos evangélicos más importantes y representativos leen aquí *dyo ploia* (P^{75}, ℵ, B, C^c, D, Θ y la tradición textual «koiné»); pero los códices A y C^+ traen *dyo ploiaria.* Se ha defendido esta última variante como *lectio difficilior* y como menos sospechosa de posibles armonizaciones con el siguiente v. 3, donde se lee *ploiōn* y *ploiou,* en dependencia de Mc 4,1. Cf. Jn 21,8. *Ploiarion* se podría traducir por «lancha».

La mención de *dos* barcas prepara ya desde el principio la pesca milagrosa del v. 6 y la llamada de socorro de la segunda barca en el v. 7.

Los pescadores

El plural es una huella de Mc 1,16, donde se identifica explícitamente como «pescadores» a Andrés y a Simón (*ēsan gar haleeis* = «pues eran pescadores»). Lucas no hace ninguna mención de Andrés, pero los verbos en plural (vv. 4, 6, 7 y 9) indican que alguna otra persona acompaña a Pedro y a Jesús en la barca. Se trata indudablemente de huellas del pasaje paralelo de Marcos.

Lavando sus redes

Lucas introduce una ligera modificación del texto de Marcos, que presenta a los pescadores «repasando las redes» (Mc 1,19). Para el trasfondo histórico de las faenas de pesca en la antigua Palestina, véase E. F. F. Bishop, *Jesus and the Lake:* CBQ 13 (1951) 398-414; W. H. Wuellner, *The Meaning of «Fishers of Men»* (Filadelfia 1967) 26-63.

v. 3. *Que pertenecía a Simón*

Para esta manera de expresar el genitivo posesivo, cf. Lc 4,38. En cuanto al personaje, tanto aquí como en los vv. 4 y 5 se le llama simplemente *Simōn,* pero en el v. 8 se emplea el nombre completo *Simōn Petros,* que seguramente proviene de «L». La elección de la barca de Pedro da particular relieve al personaje que va a ser el jefe del grupo de discípulos que, a su debido tiempo, van a reunirse en torno a Jesús.

Se sentó

Es natural que, en una barca pequeña, el compañero vaya sentado. Pero probablemente haya que ver en esa indicación una referencia a la postura típica del maestro, que imparte su enseñanza sentado (cf. Lc 4,20).

Se puso a enseñar

El acento que pone Lucas en la actividad docente de Jesús traza una línea ininterrumpida; véase la «nota» exegética a Lc 4,15. La reaparición del tema sirve para unir este episodio con los dos últimos versos del precedente (Lc 4,43-44); al mismo tiempo crea un contexto de predicación del Reino en el que va a quedar enmarcada la promesa a Pedro. Diversos ensayos de alegorizar la enseñanza de Jesús desde la barca de Pedro (= la Iglesia) pueden verse en K. Zillessen: ZNW 57 (1966) 137-139; E. Hilgert, *The Ship and Related Symbols in the New Testament* (Assen 1962) 105-110.

La gente

Véase la «nota» exegética a Lc 3,7, a propósito del término *ochloi* (= «gente», «gentío»).

v. 4. *Echad vuestras redes*

El verbo está aquí en segunda persona del plural *(chalasate* = «echad»), mientras que el imperativo precedente está en singular: *epanagage* (= «boga»). A pesar de los razonamientos de A. Plummer *(A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 144), aunque Jesús, en un primer momento, da la orden a Simón, se supone que tiene que haber otra persona en la barca para un trabajo tan oneroso como las faenas de la pesca y el arrastre de las redes. Sin embargo, no se puede pensar, sin más, que se trate de Andrés, ya que esta sección del relato procede de «L», es decir, de una fuente totalmente ajena a Marcos («Mc»). Hay que observar que tampoco Juan menciona el nombre de Andrés (cf. Jn 21,1-11).

v. 5. *Maestro*

Sale por primera vez en el relato de Lucas el término *epistata,* vocativo de *epistatēs;* cf. Lc 8,24.45; 9,33.49; 17,13. Es una palabra exclusiva de Lucas; los otros sinópticos emplean, en los pasajes paralelos, *didaskale* (= «maestro») o *rabbi* (= «rabí»). En la literatura o en las inscripciones griegas, *epistatēs,* usado como título, tiene connotaciones mucho más amplias; por ejemplo: «jefe», «administrador», «supervisor» (especialmente en la educación de los jóvenes). En los escritos de Lucas, únicamente los discípulos atribuyen este título a Jesús; los que no pertenecen al grupo de los más íntimos le llaman *didaskalos.* Igual que en Lc 8,24; 17,13, el término *epistatēs* cuadra mejor en el contexto de una actuación prodigiosa. Cf. O. Glombitza, *Die Titel «didaskalos» und «epistatēs» für Jesus bei Lukas:* ZNW 49 (1958) 275-278.

Si tú lo dices

Literalmente: «en/por tu palabra». A pesar de la frustración de toda una noche de trabajo sin una sola captura, Pedro accede a seguir la indicación de Jesús; así queda preparado el prodigio que va a tener lugar a continuación. El verbo siguiente, al estar en singular («echaré las redes»), particulariza la actividad de Simón.

v. 6. *Cogieron tal cantidad de peces*

Tanto el participio *poiēsantes* (literalmente: «haciendo [esto]») como el verbo en indicativo *synekleisan* están en plural; lo que supone una referencia a Pedro y a algún otro compañero anónimo que está con él en la barca. La enorme cantidad de peces subraya lo extraordinario del suceso, que, al tiempo que manifiesta el poder de Jesús, sirve de preparación para la promesa que el Señor va a hacer inmediatamente a Pedro. El prodigio se realiza como respuesta a la docilidad con la que Pedro pone en práctica la indicación de Jesús.

Las redes empezaban a reventarse

El uso del imperfecto *(dierrēsseto)* equivale aquí a la construcción *emellen* con infinitivo (BDF, n. 323.4). De hecho, no llegaron a reventarse, ya que los pescadores logran llenar dos barcas con el producto de la pesca. Cf. Jn 21,11, donde se subraya el detalle de que, a pesar de la enorme cantidad de peces —ciento cincuenta y tres, y bien grandes—, no se rompió la red.

v. 7. *Hicieron señas*

Hay que notar, de nuevo, el uso del verbo en plural. Difícilmente puede referirse a Pedro y a Jesús. Véase la «nota» al precedente v. 4.

A sus compañeros

En la narración del prodigio (vv. 4-9a) se emplea el término técnico *metochoi* —se podría traducir por «socios»— para designar a los pescadores de la otra barca. Más adelante, en el curso del episodio (v. 10), se emplea un término mucho más genérico: *koinōnoi* (= «compañeros»). Para el uso de esta terminología técnica, véase W. H. Wuellner, *The Meaning of «Fishers of Men»*, 23-24.

Para que vinieran a echarles una mano

Para expresar la idea de finalidad, Lucas emplea aquí, después del verbo *kateneusan* (= «hicieron señas»), una frase de infinitivo con artículo, cuyo sujeto es un participio circunstancial: *tou elthontas syllabesthai autois* (= «para que, viniendo, les ayudasen»). Cf. Lc 4,10; 17,1; Hch 3,12; 15,20, 21,12 (véase M. Zerwick, *Graecitas biblica*, n. 386). El hecho de que tengan que pedir ayuda subraya la magnitud del prodigio y el poder de la palabra de Jesús.

Hasta el punto de que casi se hundían

En griego clásico, el empleo de la partícula *hōste* con infinitivo presente, cuando se trata de un resultado, significa una tendencia, una inclinación a ese resultado y no precisamente el efecto llevado a cumplimiento (cf. BDF, n. 338.1; M. Zerwick, *Graecitas biblica*, n. 274). Ese matiz queda reflejado en nuestra traducción por la presencia de «casi», lo cual no quiere decir que aceptemos la precisión textual introducida por el códice D: *para ti*, que hace explícita esa tendencia (cf. BDF, n. 236.4).

v. 8. *Simón Pedro*

Algunos códices —D, W, los minúsculos de la familia Freer— y algunas versiones antiguas —VL y siro-sinaítica— omiten *Petros;* la omisión se debe claramente a un deseo de armonizar el texto con el precedente v. 3 y con el v. 5. A propósito del nombre compuesto, véase la «nota» exegética a Lc 4,38; sin duda, es un reflejo de la tradición representada por «L». Sin embargo, en el v. 5, donde se emplea únicamente *Simōn,* no hay ninguna variante en toda la tradición textual; probablemente hay que atribuir esa unanimidad al hecho de que ese versículo se consideraba como redacción personal del propio Lucas. Cf. Jn 21,7.

Se echó a los pies de Jesús

La traducción literal sería: «cayó a las rodillas de Jesús». Unos cuantos códices —D, 579 y los minúsculos de la familia Lake— cambian el

más común *gonasin* (= «a las rodillas») por *posin* (= «a los pies»), en un intento de normalizar esa postura extraña. R. Leaney, *Jesus and Peter: The Call and Post-Resurrection Appearance (Luke v. 1-11 and xxiv. 34)*: ExpTim 65 (1953-1954) 382, indica que *Iēsou* podría entenderse como dativo y no como genitivo; en ese caso, correspondería a la expresión hebrea *kāraʿ ʿal birkayim le-* (o *lipnê*) = «cayó sobre (sus) rodillas a (o ante)...». Pero posiblemente eso sea explicitar demasiado una expresión tan críptica como la de Lucas. (Nuestra traducción refleja una especie de sincretismo, con el fin de hacer inteligible la frase.)

Apártate de mí, Señor, porque soy un pecador

La expresión *exelthe ap ʿemou* no significa: «Sal de la barca», sino más bien: «No te juntes conmigo» (o algo así). La respuesta de Simón ante el poder que se manifiesta en una captura tan extraordinaria relaciona a Jesús con un ámbito sobrenatural, al que él no pertenece por ser «un pecador» *(anēr hamartōlos)*. Su reacción es semejante a la de Isaías (Is 6,5).

La autodescripción de Pedro no se debe entender prolépticamente como un anuncio de su futura defección (Lc 22,54-60). Ya hemos expuesto en el «comentario» general a este episodio las huellas que deja en la narración la sutura entre las dos fuentes usadas para componer esta escena.

Señor

Simón Pedro, el pecador, cae de rodillas ante Jesús, el «Señor», usando un título que normalmente se reserva para Cristo resucitado (véanse nuestras observaciones en la introducción general a este comentario, tomo I, pp. 337ss). En el texto griego de este versículo, la designación aparece al final de la frase, en una posición que no le confiere un particular énfasis, sino que es prácticamente equivalente a una fórmula de cortesía. Sin duda, hay que ver aquí una resonancia del contexto original del episodio, del que ya hemos hablado en el «comentario» general a esta escena. El título se mantiene aquí porque el evangelista escribe con una visión retrospectiva; desde el estadio III de la tradición evangélica contempla lo sucedido en el estadio I de la vida de Jesús.

v. 9. *Se habían quedado asombrados*

Una expresión típica de Lucas (cf. Lc 4,36; Hch 3,10). Por más que bien pudiera ser una huella del relato primitivo que Lucas ha tomado de la tradición. Es difícil pronunciarse definitivamente en cuanto a esta parte del v. 9.

Y sus compañeros

El códice D omite esta frase; véase la «nota» exegética al v. 4. En el texto griego, tanto esta frase como la siguiente son muy poco fluidas; por lo que bien pudiera tratarse de adiciones a la narración original del hecho.

v. 10. *Santiago y Juan*

Según Lucas, los dos hijos de Zebedeo —una indicación que proviene de Mc 1,19— comparten la reacción de Pedro. Los dos hermanos volverán a aparecer en Lc 6,14; 8,51; 9,28.54; Hch 1,13; 12,2.

Compañeros de Simón

Lucas añade esta identificación para unir el relato del prodigio con el episodio —derivado de Marcos— sobre el llamamiento de Simón. A propósito de la denominación «compañeros», véase la precedente «nota» exegética al v. 7.

No temas

La forma negativa del imperativo: *mē phobou,* aunque no es exclusivamente lucana, aparece con relativa frecuencia en sus escritos (cf. Lc 1, 13.30; 8,50; 12,32; Hch 18,9; 27,24). Las palabras de Jesús parecen un tanto extrañas en un contexto en el que Simón acaba de reconocer su indignidad y su pecado, y más aún, cuando la reacción apuntada es de «asombro» ante el acontecimiento. El contexto más adecuado para esta frase es, por lo general, una escena de epifanía o manifestación (cf., por ejemplo, Lc 1,13.30; Hch 18,9; 27,24). Es posible que Lucas emplee aquí esa expresión para subrayar el carácter revelatorio del signo, o sea, del prodigio que acaba de realizar Jesús. También se podría interpretar como una huella del primitivo relato pospascual, transpuesto por Lucas al principio de su narración evangélica propiamente dicha. Véanse nuestras observacoines en el «comentario» general a este pasaje.

De ahora en adelante

La locución *apo tou nyn* es exclusivamente lucana; véase la «nota» exegética a Lc 1,48. F. Rehkopf *(Die lukanische Sonderquelle,* 92) trata de probar que es una fórmula prelucana incorporada a la tradición sinóptica; pero su presencia en Hch 18,6 aboga más bien por su carácter decididamente lucano.

La frase de Lucas cambia el sentido que la llamada tiene en la narración de Marcos (Mc 1,17), al introducir un aspecto de inmediatez que no aparece en el segundo Evangelio. El resultado es un mayor relieve del papel de Simón, quien, desde ese momento, queda asociado

a la actividad ministerial del propio Jesús, y esto a pesar de que Lucas omite el imperativo: «Seguidme» (cf. Mc 1,17). L. Brun *(Die Berufung der ersten Jünger Jesu in der evangelischen Tradition:* SymOs 11, 1932, 48) piensa que esta anticipación del papel de Pedro está en manifiesta contradicción con el llamamiento de los Doce en Lc 6,14; pero eso es forzar excesivamente el significado normal de la expresión. Tanto aquí como en Lc 12,52 y 22,69, el sentido es indiscutiblemente proléptico (cf. G. Klein, *Die Berufung des Petrus,* 13).

Serás pescador de hombres

La traducción literal: «cogerás vivos a hombres», aunque no tiene sentido en castellano, deja traslucir —como ya indicábamos en el «comentario» general— el significado salvífico de la expresión. El participio *zōgrōn* viene de un verbo compuesto de *zōos* (= «vivo») y *agrein* (= «coger», «cazar», de donde procede «pescar», por extensión). No se olvide que las palabras de Jesús se dirigen exclusivamente a Pedro. Como hacen los pescadores, Simón deberá «coger» hombres vivos para introducirlos en el Reino de Dios (véanse las reflexiones expuestas en el «comentario» general a este episodio). A pesar de las elucubraciones de J. Mánek *(Fishers of Men:* NovT 2, 1957, 138-141), la metáfora no se puede explicar en términos de antiguos mitos cosmológicos, en los que las aguas del caos simbolizan al enemigo que hay que subyugar; el texto de Lucas no contiene la más remota alusión a este aspecto. Tampoco se puede interpretar esa metáfora en el sentido de que Pedro, como pescador, tiene que sacar a los hombres del oscuro mar en que habitan para llevarlos a un mundo nuevo; ese enfoque interpretativo no sólo alegoriza en extremo la metáfora, sino que lleva implícito un matiz de desventura, en cuanto que el pez no suele sobrevivir fuera del agua. La metáfora hay que explicarla a un nivel mucho más sencillo, centrándose concretamente en el aspecto de «reunir», «congregar». Así es como se emplea también en el Antiguo Testamento: «Enviaré muchos pescadores a pescarlos, oráculo del Señor» (Jr 16,16; cf. Am 4,2; Hab 1,14-15).

Algunos pasajes del Antiguo Testamento insisten en el matiz del juicio escatológico, y, por supuesto, no se puede excluir del todo esa matización en el propio Nuevo Testamento. Cf. 1QH 5,7-9, donde también el Maestro de justicia hace referencia a la convocatoria de todos los que observan estrictamente la ley, la Torá, precisamente en un contexto de juicio escatológico.

La metáfora del pescador que recoge seres humanos para el Reino implica una función activa, estrechamente vinculada al ministerio de Jesús. Sin embargo, no equivale sin más a la condición de discípulo,

al menos en la presentación lucana del llamamiento. Como señala C. W. F. Smith, *Fishers of Men: Footnotes on a Gospel Figure:* HTR 52 (1959) 197, esa tarea encomendada por Jesús a Simón no se puede interpretar como propia «de todos los cristianos». Más bien es una manera de expresar la «función petrina».

v. 11. *Sacar las barcas a tierra*

El verbo *katagein* es exclusivamente lucano y, en su narración evangélica, no aparece más que en este pasaje; en el libro de los Hechos es más frecuente (Hch 9,30; 22,30; 23,15.20.28; 27,3; 28,12). Lucas ha compuesto esta primera parte del versículo para unir los materiales provenientes de Marcos con el relato de milagro heredado de su fuente particular («L»).

Dejándolo todo

El participio *aphentes* está tomado de Mc 1,18, donde se refiere a la actitud de los discípulos, que «dejan» sus redes. Cf. Mc 1,20. De acuerdo con la radicalidad que caracteriza al tercer Evangelio, Lucas ha modificado la redacción de Marcos atribuyendo a los tres discípulos una renuncia absoluta, por la que «dejan todo» *(panta)*. Véanse las «notas» a Lc 3,16 y 4,15.

Le siguieron

Una vez más encontramos una indicación proveniente del relato de Marcos (Mc 1,18). Aparece por primera vez en el Evangelio según Lucas el verbo *akolouthein,* que, en adelante, se aplicará frecuentemente a la condición de discípulo de Cristo (cf. Lc 5,27-28; 9,23.49.57.59.61; 18,22.28). Flavio Josefo *(Ant.* VIII, 13, 8, n. 354) emplea ese mismo término para describir a Eliseo como discípulo de Elías (cf. 1 Re 19,21 [LXX]). Cf. DC 4,19; 19,32. En la literatura rabínica posterior, la idea de «seguimiento» *(hālak ʾaḥarê* = «caminar detrás») caracteriza frecuentemente la relación entre el discípulo y el maestro *(rabbî),* llegando incluso a concretizarse en un seguimiento físico en el que el discípulo caminaba a pie detrás de su maestro, que cabalgaba a lomos de un asno o de un mulo. Sin embargo, en el Nuevo Testamento se perfila un nuevo significado de *akolouthein,* ya que las cuatro narraciones evangélicas utilizan ese término para expresar «un compromiso personal... que rompe todas las vinculaciones precedentes» (cf. G. Kittel, TDNT 1, 213). El discípulo puede llegar a reproducir, aun en lo más externo, la práctica del alumno de un rabino; pero lo fundamental es la actitud interna de adhesión y dedicación a Jesús y a la causa que proclama. En los escritos de Lucas, la condición de discípulo reviste una concretiza-

ción incluso física debido al movimiento geográfico en el que esa actitud queda inscrita (cf. tomo I, pp. 406ss). Cf. T. Aerts, *À la suite de Jésus: Le verbe «akolouthein» dans la tradition synoptique* (Lovaina 1967) 1-71.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 5,1-11

Agnew, F., *Vocatio primorum discipulorum in traditione synoptica* VD 46 (1968) 129-147.

Betz, O., *Donnersöhne, Menschenfischer und der davidische Messias* RevQ 3 (1961-1962) 41-70, espec. 53-56.

Brun, L., *Die Berufung der ersten Junger Jesu in der evangelischen Tradition.* SymOs 11 (1932) 35-54 .

Delorme, J., *Luc v. 1-11. Analyse structurale et histoire de la rédaction* NTS 18 (1971-1972) 331-350.

Dietrich, W., *Das Petrusbild der lukanischen Schriften* (BWANT 94; Stuttgart 1972) 23-81.

Dodd, C. H., *The Appearances of the Risen Christ: An Essay in Form-Criticism of the Gospels,* en *Studies in the Gospels Essays in Memory of R. H. Lightfoot* (ed. por D. E. Nineham; Oxford 1957) 9-35.

Fuller, R. H., *Interpreting the Miracles* (Filadelfia 1963) 120-123.

Grollenberg, L., *Mesen «vangen» (Lk. 5,10). Het redden van de dood.* «Tijdschrift voor Theologie» 5 (1965) 330-336.

Hengel, M., *Nachfolge und Charisma* (Berlín 1968) 85-87.

Kilpatrick, G. D., *Three Problems of New Testament Text.* NovT 21 (1979) 289-292, espec. 290.

Klein, G., *Die Berufung des Petrus·* ZNW 58 (1967) 1-44.

Leaney, R., *Jesus and Peter: The Call and Post-Resurrection Appearance (Luke v. 1-11 and xxiv. 34)* ExpTim 65 (1953-1954) 381-382.

Mánek, J., *Fishers of Men* NovT 2 (1957) 138-141.

Matthews, A. J., «*Depart from Me; for I am a Sinful Man, o Lord*» *(Luke v. 8):* ExpTim 30 (1918-1919) 425.

Pesch, R., *La rédaction lucanienne du logion des pêcheurs d'homme (Lc. V, 10c),* en *L'Evangile de Luc,* ed. por F. Neirynck (Gembloux 1973) 225-244.

Rice, G. E., *Luke's Thematic Use of the Call to Discipleship.* AUSS 19 (1981) 51-58.

Schürmann, H., *La promesse à Simon-Pierre Lc 5,1-11:* AsSeign 36 (1974) 63-70.

— *Die Verheissung an Simon Petrus Auslegung von Lk 5,1-11:* BibLeb 5 (1964) 18-24; reeditado en *Ursprung und Gestalt* (Düsseldorf 1970) 268-273.

Smith, C. W. F., *Fishers of Men· Footnotes on a Gospel Figure:* HTR 52 (1959) 187-203.

Wuellner, W. H., *The Meaning of «Fishers of Men»* (Filadelfia 1967).

22. *JESUS LIMPIA A UN LEPROSO* (5,12-16)

12 Una vez, estando Jesús en una de las ciudades, estaba allí
un hombre cubierto de lepra. Al ver a Jesús, se echó rostro
en tierra y le rogó:
—Señor, si quieres puedes limpiarme.
13 Entonces Jesús extendió la mano, le tocó y dijo:
—Sí quiero; queda limpio.
Y enseguida le desapareció la lepra.
14 Jesús le mandó que no dijera a nadie lo sucedido.
—Pero vete, *preséntate al sacerdote* [a] y haz una ofrenda
por tu purificación, como mandó Moisés. Eso les servirá de
prueba.
15 Sin embargo, la fama de Jesús se extendía cada vez más;
y mucha gente acudía a escucharle y a que les curara de sus
enfermedades. 16 Pero Jesús solía retirarse a lugares solitarios
para orar.

COMENTARIO GENERAL

Con este relato de la purificación de un leproso (Lc 5,12-16), Lucas recupera el hilo de la secuencia de Marcos, que había seguido cuidadosamente en 4,31-44. El orden había quedado interrumpido por la transposición lucana del relato sobre el llamamiento de Simón (Lc 5,1-11).

La purificación del leproso forma parte de la triple tradición sinóptica. La redacción de Lucas depende indiscutiblemente de Mc 1,40-45 y es claramente paralela a Mt 8,1-4. Pero hay algunas pequeñas coincidencias entre las versiones de Mateo y Lucas, en oposición al relato de Marcos, y eso ha llevado a algunos comentaristas a sugerir que Lucas depende aquí de una redacción distinta del episodio. En base a estas apreciaciones y a otros detalles de la narración de Lucas, T. Schramm (*Der Markus-Stoff,* 91-99) defien-

[a] Lv 13,49

de que el tercer evangelista tuvo presente una versión diversa de la de Marcos, y que es precisamente la que utiliza en este pasaje. Pero hay otros muchos modos de explicar esas pequeñas coincidencias; para ello remitimos a las respectivas «notas» exegéticas.

En su contexto actual, el episodio está sólo superficialmente relacionado con la dinámica de la narración evangélica de Lucas, como se deduce evidentemente de la frase redaccional que introduce toda la escena: «en una de las ciudades» (Lc 5,12); la adición se debe a un esfuerzo por inserir este episodio, derivado de Marcos, en la sección que trata de los comienzos del ministerio de Jesús en Galilea. La narración ofrece un buen ejemplo de la fidelidad con que Lucas sigue los datos de sus fuentes; en las respectivas «notas» exegéticas se indicará una copiosa relación de palabras y frases que repiten literalmente la formulación del relato en el que está inspirado el episodio. Pero, al mismo tiempo, Lucas infunde una nueva savia a su propia narración, mejorando notablemente, desde el punto de vista literario, el texto base de Marcos.

Las diferencias redaccionales más importantes, aparte de la ya mencionada frase introductoria, son las siguientes:

1) En Marcos, el leproso se acerca a Jesús y cae de rodillas a sus pies (Mc 1,40); en Lucas, el leproso está ya en escena, y sólo al ver a Jesús se postra ante él rostro en tierra (Lc 5,12).

2) Lucas omite toda mención del estado emocional de Jesús (Lc 5,13; cf. Mc 1,41.43).

3) En la narración de Lucas no se dice que Jesús «despidiera» (*exebalen:* Mc 1,43) al enfermo ya curado.

4) Sólo en Lucas se menciona la reacción de los circunstantes (Lc 5,15; cf. Mc 1,45).

5) La iniciativa de Jesús de «retirarse a lugares solitarios para orar» es exclusiva de Lucas (Lc 5,16; cf. Mc 1,45c).

En el contexto de la narración evangélica de Lucas, el episodio es un simple «relato de curación»; y así lo interpretan R. Bultmann (HST, 212, 240) y V. Taylor (FGT, 122). Pero M. Dibelius (FTG, 11) lo encuadra, extrañamente, en la clasificación de «apólogo» (*Novelle),* lo cual es ciertamente erróneo. Según Bultmann, la escena responde a una tradición de la primitiva comunidad cristiana

palestinense. Por su parte, V. Taylor insiste en la perfecta estructura de la narración en cuanto «relato de milagro».

El núcleo del episodio es un prodigio realizado por Jesús en favor de un pobre hombre, proscrito por la sociedad de una pequeña población de Palestina. Para rehabilitarlo, Jesús hace uso del poder que, en el Evangelio según Lucas, se le ha atribuido desde el mismo comienzo de su ministerio (Lc 4,14). En contraste con la narración de Marcos, Lucas elimina toda mención de las emociones internas de Jesús (cf. Mc 1,41: «sintió lástima»; Mc 1,43: «le conminó muy en serio»). El resultado es que, en la redacción lucana del episodio, todo el énfasis se concentra en la «voluntad» de Jesús. Es verdad que toca al enfermo, pero todo el poder de su palabra revela un acto de su voluntad. Es probable que la omisión de las emociones humanas de Jesús responda al desarrollo de la reflexión cristológica que ha ido tomando cuerpo en la comunidad primitiva hasta el momento en el que escribe Lucas. El énfasis se centra en la cristología; pero hay otro aspecto interesante. En este episodio, Jesús acepta las prescripciones de la ley mosaica sobre la impureza ritual y las ceremonias de purificación. En ello refleja con absoluta fidelidad las características de la narración de Marcos; pero ese aspecto cuadra perfectamente con la propia concepción de Lucas, que pone un marcado acento en la continuidad que supone el fenómeno cristiano con sus raíces mosaicas. Esa connotación aparece, sobre todo, en el libro de los Hechos, pero ya desde ahora empieza a perfilarse esa temática. Otro punto importante de la narración de Lucas es el énfasis en la reacción de la gente ante el hecho extraordinario de la curación. El final del relato es característico de Lucas. Junto a la poderosa actuación de la voluntad de Jesús se menciona el dato de su huida de la notoriedad; por eso Jesús se retira «a lugares solitarios para orar», para comunicarse con el Padre.

Una variante de esta misma narración se ha conservado en el papiro Egerton 2, frag. 1r, cuya datación se puede situar hacia el año 150 d. C. El texto es el siguiente: «[8] Y de pronto se acerc[ó a él] un leproso, y dijo: 'Maestro, Je[sú]s, por andar [con] le[prosos] y come[r] con [ellos], yo también cogí la lepra en una posada. Pe[ro] si [tú quieres], yo puedo quedar limpio'. [9] El S[eño]r [le dijo:] 'Quiero, queda limpio'. E inmediatamente se le qui[tó]

la lepr[a]. [10] El S[eño]r le dijo: 'Ve[te y preséntа]te a l[os sacerdotes...]» (cf. K. Aland, SQE, 60; E. Hennecke/W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha,* 1, 96-97). Pero es difícil que esta variante pueda representar una tradición distinta de la que reproducen los evangelios sinópticos; en realidad, lo más probable es que dependa de la narración de Lucas. Véase, para ulteriores detalles, J. Jeremias: TBl 15 (1936) 40-42.

Algunos comentaristas piensan que la curación descrita en este episodio tuvo lugar por iniciativa de Jesús (véanse los razonamientos de V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark,* Londres 1953, 186; trad. española en Ed. Cristiandad, Madrid). Ya se tratase de una «verdadera enfermedad de lepra o de una severa inflamación de la piel (véase la «nota» exegética al v. 12), el caso es que, en la narración de Lucas, Jesús cura al enfermo instantáneamente. Este dato, sumado a la reacción de la gente, consigue el efecto que persigue el evangelista: aunque Jesús despliega una vez más su extraordinario poder en favor de un desvalido, enseguida puede retirarse a la soledad para comunicarse con el Padre. A su manera, el episodio puede contribuir a la concepción lucana del carácter universal de la salvación (cf. tomo I, pp. 313ss).

Para entender correctamente el sentido del episodio hay que leerlo a la luz de Lv 13-14; véase, además, Nm 5,2-3; 2 Re 7,3-9; 15,5, donde se dan las razones por las que, en el Antiguo Testamento, los «leprosos» están condenados al ostracismo, se les expulsa del campamento y de las ciudades desguarnecidas y se les prohíbe la convivencia con la gente normal. Esa actitud de rechazo continuó hasta bien entrado el período del rabinismo (cf. Str.-B., 4/2, 745-763). Es evidente que la enfermedad conocida en la Biblia como «lepra» no se puede identificar con la afección cutánea que la medicina moderna califica con ese mismo nombre; por consiguiente, no se puede invocar la Biblia para estigmatizar a determinadas personas que puedan sufrir esa afección. Tampoco se debe acudir a estos pasajes para justificar «bíblicamente» una determinada actividad misionera, que se ejerce precisamente con esa clase de enfermos, simplemente porque «una vez Jesús tocó a un leproso».

v. 12. *En una de las ciudades*

El episodio paralelo en el Evangelio según Marcos tiene lugar en Galilea, aunque no se menciona expresamente la localidad (cf. Mc 1,39-40). Lucas añade por propia cuenta una introducción puramente redaccional; la identificación local es tan vaga, que bien puede referirse a «una de las ciudades» ribereñas del lago de Genesaret (cf. Lc 5,1). En este caso, la curación del leproso estaría en perfecta continuidad con la actuación de Jesús junto al lago de Galilea, iniciada en el episodio precedente. Pensar, como lo hace H. Conzelmann *(Theology,* 43), que Lucas se refiere a «Judea» (Lc 4,44) es absolutamente infundado. Aun en el caso de que se hiciera una cierta referencia a «Judea», habría que entender esa localización en el sentido amplio del término, es decir, en «el país de los judíos» (véase la «nota» exegética a Lc 4,44).

Un hombre cubierto de lepra

En el griego extrabíblico, la palabra *lepra* se refiere normalmente a una enfermedad parecida a la psoriasis. La versión griega del Antiguo Testamento emplea esa terminología para traducir la palabra hebrea *ṣāraʿat* (cf. Lv 13-14). Algunos investigadores piensan que ese término designa la «lepra» propiamente dicha, es decir, la enfermedad de Hansen, causada por el *mycobacterium leprae.* Pero lo más probable es que haga referencia a ciertos tipos de erupción cutánea caracterizados por inflamaciones o escaras, como tiña, lupus, discromasia, etc. Las descripciones que ofrece el Levítico (13-14) son más próximas a este último tipo de enfermedad cutánea que a la verdadera «lepra».

Aunque la enfermedad de Hansen no se descubrió científicamente hasta el año 1870, los síntomas ya se conocían en la Antigüedad. Tenemos descripciones de esa sintomatología ya en el s. VI a. C., concretamente en algunos tratados indios, aunque con diferentes denominaciones. La afección que en el Antiguo Testamento se describe como *ṣāraʿat* se consideraba como causa de impureza ritual; los afectados por ese tipo de erupciones quedaban excluidos de la convivencia comunitaria y tenían que vivir fuera de las ciudades (cf. Éx 4,6; Nm 5,2-3; 12,10-12; Dt 24,8; 2 Re 5,27; 7,3-9). Para una exposición técnica y detallada de la enfermedad, cf. L. Goldman y otros, *White Spots in Biblical Times:* «Archives of Dermatology» 93 (1966) 744-753; S. G. Browne, *Leprosy in the Bible* (Londres 1970); F. C. Lendrum, *The Name «Leprosy»:* «American Journal of Tropical Medicine and Hygiene» 1 (1952) 999-1008.

Estaba allí

Una vez más, la traducción literal pone de manifiesto la construcción narrativa característica de Lucas: «Y sucedió, mientras él estaba en una de las ciudades, que (estaba allí) un hombre lleno de lepra». Lucas emplea el habitual *kai egeneto* seguido de una frase temporal con *en tō* e infintivo y la oración principal con *kai idou* simple, es decir, sin un verbo explícito en indicativo (cf. tomo I, p. 202, en la introducción general a este comentario). La locución *kai idou* (= «y he aquí [que]) es frecuente en los escritos de Lucas, con el sentido de «estaba», «había», etc. (cf. Lc 7,37; 11,31; 13,11; 19,2; 23,50; Hch 8,27).

Se echó rostro en tierra

La frase está tomada de la versión griega de los LXX, donde traduce la expresión hebrea *nāpal ʿal pānāyw* (cf. Gn 17,3.17). En ciertas ocasiones, los LXX omiten el posesivo «su»; eso es lo que hace Lucas en este pasaje. La expresión lucana sustituye al simple participio (*gonypetōn* = «poniéndose de rodillas») empleado por Marcos en el pasaje paralelo. El gesto, de por sí, no es más que una señal de reverencia, sin que implique necesariamente una actitud religiosa (cf. Rut 2,10; Nm 14,5).

Señor

El vocativo *kyrie* no aparece en Marcos, pero sí está presente en Mateo (Mt 8,1); es otra de las coincidencias menores entre Mateo y Lucas, en oposición a Marcos, dentro de la llamada «triple tradición». La adición es puramente fortuita, y cuadra perfectamente en el contexto como señal de reverencia y preparación de la petición siguiente. En el estadio I de la tradición evangélica, el título no parece tener más que una connotación de cortesía; pero, ya en la narración de Lucas, es decir, en el estadio III de la tradición, es fácil que implique el sentido pleno del apelativo: «Señor».

Si quieres, puedes limpiarme

La petición del leproso reproduce exactamente la formulación que aparece en los otros dos sinópticos (Mc 1,40c; Mt 8,2). La fórmula no puede menos de sugerir que el leproso ha reconocido en Jesús algo especial, tal vez porque le han llegado ecos de su fama (cf. Lc 4,37). Hay una clara insinuación de que Jesús puede curar la enfermedad con sólo quererlo. Recuérdese la historia veterotestamentaria de la curación del leproso Naamán por «el profeta de Dios en Samaría» (2 Re 5,3, especialmente en la versión de los LXX).

v. 13. *Extendió la mano, le tocó y dijo*

El texto dice literalmente: «extendiendo su mano, le tocó diciendo». La frase coincide exactamente con la formulación de Mateo (Mt 8,3); pero ambos difieren de la narración de Marcos (Mc 1,41), al usar el pronombre *autou* (= «de él», «su») no como genitivo posesivo (= «su mano»), sino como objeto del verbo «tocar» (*hēpsato autou* = «le tocó»). Otra coincidencia menor entre Mateo y Lucas, en oposición a Marcos; de hecho, el verbo griego *haptesthai* prácticamente exige un complemento (objeto), y precisamente en genitivo.

Otra convergencia entre Mateo y Lucas es que ambos omiten el participio *splanchnistheis* (= «sintiendo lástima»: Mc 1,41a); véase, a este propósito, lo que ya hemos expuesto en el «comentario» general a este episodio. En el texto de Marcos, el códice D sustituye *splanchnistheis* por *orgistheis* (= «sintiendo ira»), es decir, por una emoción aún más extraña en este contexto. La omisión, tanto en Mateo como en Lucas, hace depender el prodigio no de una emoción de Jesús —sea la que sea—, sino de su voluntad y de su poder.

Lucas no hace la menor referencia al gesto de «imposición de manos»; véase la «nota» exegética a Lc 4,40.

Y enseguida le desapareció la lepra

La realización del prodigio está tomada de Marcos (Mc 1,42), con una ligera modificación del orden de las palabras. Lo que se pone de relieve es el efecto instantáneo de la poderosa palabra de Jesús. Cf. 4,39. Una nueva coincidencia entre Mateo y Lucas es la utilización del adverbio *eutheōs,* en lugar de la expresión favorita de Marcos: *euthys.* Lucas emplea este último sólo en dos ocasiones: Lc 6,49; Hch 10,16; sin embargo, *eutheōs* es mucho más frecuente: en total, quince veces.

v. 14. *Que no dijera a nadie lo sucedido*

La intimación a guardar silencio sobre el prodigio proviene de Mc 1,44. Conviene notar que Lucas omite el participio *embrimēsamenos* (= «conminando muy en serio») y el verbo *exebalen* (= «despidió», «empujó fuera»). El hecho de que la narración de Lucas conserve el mandato de silencio es una mera huella de la utilización de una fuente («Mc»); en realidad, Lucas prescinde totalmente del famoso tema del «secreto mesiánico», típico de la narración evangélica de Marcos. En el curso del relato, Lucas no hará la más mínima mención de la desobediencia del leproso curado, quien, según Marcos, se pone a pregonar y divulgar el acontecimiento (cf. Mc 1,45). Cf. F. W. Danker: CTM 37 (1966) 492-499.

Preséntate al sacerdote

El mandato de Jesús responde a la prescripción de la ley mosaica (Lv 13,49; cf. Lv 14,1-32). Más adelante, cuando Jesús cure a diez leprosos (Lc 17,11-19), les dará las mismas instrucciones (Lc 17,14). La prescripción proviene de Mc 1,44, aunque con ligeros cambios de orden en la construcción. «El sacerdote» —en singular— se refiere al que estaba de turno en el templo, según la costumbre de rotación.

Haz una ofrenda por tu purificación

Esta segunda instrucción también proviene de Marcos (Mc 1,44). En cuanto a la naturaleza de la oblación y el rito correspondiente, véase Lv 14,4-7: «dos aves puras, vivas, ramas de cedro, púrpura escarlata e hisopo»; en cuanto a la ofrenda del octavo día: «dos corderos sin defecto, una cordera añal sin defecto, doce litros de flor de harina de ofrenda, amasada con aceite, y un cuarto de litro de aceite» (Lv 14, 10-20). Véase el texto fragmentario de 11QTemp 48,17-49,4.

Eso les servirá de prueba

Literalmente: «como prueba (o como testimonio) para ellos». La frase, proveniente de Marcos, es de difícil interpretación. Lucas no la ha modificado lo más mínimo, probablemente porque tampoco él la entendió plenamente. Parte de la dificultad reside en el pronombre plural: *autois* (= «para ellos»). ¿Se refiere a «los sacerdotes», poniendo en plural la mención precedente de «el sacerdote», en singular? O ¿se refiere al «pueblo» en general? Una variante introducida por el códice D, la versión ítala y el texto de Marción, lee: *hymin* (= «para vosotros»). Pero eso no hace más que complicar las cosas. Otro punto difícil es la interpretación del sustantivo *martyrion*. ¿Significa «prueba» de que se ha curado la enfermedad, o «testimonio» del poder de Jesús para realizar esa curación?

Al final del v. 14, el códice D introduce todo un párrafo, muy semejante a Mc 1,45: «Pero él se marchó y se puso a pregonarlo abiertamente, divulgando la noticia; de modo que él (Jesús) ya no podía entrar públicamente en una ciudad, sino que se quedaba fuera, en lugares solitarios; pero la gente acudía a él y se decidió a volver a Cafarnaún». Naturalmente, se trata de una armonización del relato de Lucas con el texto de Marcos. H. Conzelmann *(Theology,* 43) interpreta esa adición como un intento —del códice D— por situar el episodio siguiente (curación del paralítico) en el mismo marco geográfico en el que lo ponen los otros dos sinópticos; pero eso —siempre según Conzelmann— contradice la dinámica de la narración de Lucas, que presenta a Jesús como predicador itinerante «en Judea». Pero esa interpretación parece muy

forzada. Aunque, en realidad, Lucas no piense en Cafarnaún como residencia habitual de Jesús, lo que sí hace es presentar a su protagonista desarrollando su ministerio por toda Galilea.

v. 15. *La fama de Jesús se extendía cada vez más*

Lucas no menciona la desobediencia del leproso, que quebranta las instrucciones de Jesús (cf. Mc 1,45). Lo que le interesa de una manera especial es la publicidad del acontecimiento y la reacción de la gente ante el prodigio. En este versículo resuenan las indicaciones precedentes en Lc 4,42-43. Cf. Lc 7,17.

Mucha gente

Véase, a este propósito, la «nota» exegética a Lc 3,7.

v. 16. *Solía retirarse a lugares solitarios para orar*

Para expresar el matiz de iteratividad o de costumbre, el texto griego emplea el imperfecto del verbo *einai* (= «ser», «estar») seguido de dos participios: *hypochōrōn* (= «retirándose») y *proseuchomenos* (= orando»); cf. BDF, nn. 325 y 353.

Anteriormente, en Lc 4,42 no se menciona el dato de la oración de Jesús (cf. Mc 1,35); aquí recupera esa indicación. En la presentación de Lucas, Jesús no tiene ningún interés por la fama que va adquiriendo ni por el hecho de que se divulguen sus actuaciones. Pero no es que huya de eso, sino que más bien el dato de su alejamiento pone en estrecha relación su actividad de enseñanza y de curaciones con una comunicación directa con el Padre.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 5,12-16

Boismard, M.-E., *La guérison du lépreux (Mc 1,40-45 et par.)*: «Salmanticensis» 28 (1981) 283-291.

Hulse, E. V., *The Nature of Biblical «Leprosy» and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translation of the Bible:* PEQ 107 (1975) 87-105.

Mussner, F., *Die Wunder Jesu: Eine Einführung* (Munich 1967) 34-42.

Pesch, R., *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage* (QD 52; Friburgo de B. 1970) 98-113.

Schramm, T., *Der Markus-Stoff*, 91-99.

Zimmermann, H., *Neutestamentliche Methodenlehre: Darstellung der historischkritischen Methode* (Stuttgart 1967) 237-242.

II. PRIMERAS CONTROVERSIAS CON LOS FARISEOS

Sobre un fondo de reacciones entusiastas
por parte de la gente,
los cuatro episodios, que vienen a continuación, introducen el tema
de la controversia con las autoridades religiosas

23. *CURACION DE UN PARALITICO*
(5,17-26)

17 Y sucedió que un día estaba él enseñando y estaban allí
sentados unos fariseos y doctores de la ley, que habían venido
de todas las aldeas de Galilea y de Judea y de Jerusalén, y la
fuerza del Señor estaba con él para realizar curaciones.
18 Entonces se presentaron unos hombres llevando a un
paralítico en una camilla, y trataban de introducirlo y colocarlo
delante de Jesús. 19 Pero como no encontraban la manera de
hacerlo, por causa de gentío, subieron a la azotea y, abriendo
un boquete entre las baldosas, lo bajaron en la camilla hasta
colocarlo en medio de la gente, delante de Jesús. 20 Él, al ver
la fe que tenían, dijo:
—Hombre, tus pecados te quedan perdonados.
21 Entonces los doctores de la ley y los fariseos se pusieron
a pensar:
—¿Quién es éste que dice tales blasfemias? ¿Quién puede
perdonar pecados fuera de Dios?
22 Pero Jesús, dándose cuenta de sus pensamientos, tomó
la palabra y dijo:
—¿Por qué pensáis esas cosas? 23 ¿Qué es más fácil: decir
'tus pecados te quedan perdonados', o decir 'levántate y anda'?
24 Pues para que sepáis que el Hijo de hombre tiene auto-
ridad en la tierra para perdonar pecados, dijo al paralítico:
—Te lo digo a ti: levántate, coge tu camilla y vete a tu
casa.

[25] E inmediatamente el hombre se levantó delante de ellos y, cogiendo la camilla donde estaba tendido, se marchó a su casa, alabando a Dios. [26] Todos se quedaron atónitos y también ellos se pusieron a alabar a Dios. Profundamente impresionados, decían:

—Hoy hemos visto cosas increíbles.

COMENTARIO GENERAL

Este pasaje es el primero de una serie de controversias que Lucas introduce en su relato evangélico, tomándolas de su fuente, es decir, del Evangelio según Marcos. Estas narraciones sobre diversos enfrentamientos de Jesús con los fariseos y los doctores de la ley han llegado a la tradición evangélica agrupados en diversas series. Lo que se relata en este episodio pertenece indudablemente a colecciones incluso anteriores a la redacción de Marcos. Es muy posible que estas series de controversias hayan conservado los recuerdos de la primitiva comunidad sobre ciertas discusiones que el propio Jesús había tenido con los jefes religiosos del judaísmo palestinense; pero es aún más probable que en ellas queden reflejados los conflictos de la propia comunidad judeocristiana, a medida que iba extendiéndose y tomando su propia configuración.

No siempre es fácil determinar si las palabras y las respuestas a los jefes judíos que los evangelistas atribuyen a Jesús fueron realmente pronunciadas por él y usadas posteriormente en los debates de la comunidad o si las controversias posteriores dieron origen a ciertos dichos que, ulteriormente, se atribuyeron al Maestro. Esta segunda alternativa es muy plausible y, por tanto, no se puede despachar alegremente; pero bien puede ser que no represente toda la verdad. Por eso hay que dejar suficiente espacio para una tradición originaria, que luego fue adquiriendo forma, a la luz de ulteriores desarrollos.

El primer episodio trata de una controversia que se entabló entre Jesús y los fariseos y doctores de la ley, a propósito de los poderes que él se arrogaba para realizar curaciones y perdonar pecados. El encuadramiento del debate es una actuación prodigiosa

de Jesús, en la que cura a un paralítico que le presentan mientras él está enseñando (Lc 5,17-26). La narración está tomada de Mc 2, 1-12; también Mateo cuenta la misma historia en Mt 9,1-8. La narración de Lucas depende única y exclusivamente del relato de Marcos, a pesar de los razonamientos de T. Schramm *(Der Markus-Stoff,* 99-103), no hay por qué buscar una fuente adicional ajena a la narración de Marcos. Naturalmente, Lucas introdujo ligeras variantes redaccionales; podríamos enumerar las más representativas:

1) En el versículo introductorio, Lucas elimina la referencia geográfica a Cafarnaún y a la casa en la que se encontraba Jesús (Lc 5,17; cf. Mc 2,1).

2) El marco narrativo en el que se va a realizar el prodigio es mucho más adecuado en la narración de Lucas; quedan presentados ya desde el principio los fariseos y los doctores de la ley, venidos de toda Galilea, de Judea e incluso de Jerusalén (Lc 5,17bc; cf. Mc 2,1.6).

3) Sólo Lucas menciona «la fuerza del Señor» que está presente en Jesús para realizar curaciones (Lc 5,17d).

4) Lucas amplía la descripción y agudiza las dificultades experimentadas por los hombres que llevan al paralítico (Lc 5,18b).

5) El detalle de que la azotea es de «baldosas» es exclusivo de Lucas (Lc 5,19; cf. Mc 2,4).

6) En Lucas, Jesús se dirige al paralítico con el vocativo «hombre» *(anthrōpe:* Lc 5,20), mientras que, en Marcos, Jesús le habla como «hijo» *(teknon:* Mc 2,5).

7) Al describir los pensamientos de los oponentes, Lucas modifica la referencia a Dios. Marcos dice: *ei mē heis ho theos* (= «sino uno, Dios», «sino Dios sólo»); Lucas sustituye *heis* por *monos: ei mē monos ho theos* (= «sino Dios solo», «fuera de Dios»). Cf. Lc 5,21c; Mc 2,7.

8) Para subrayar el carácter instantáneo de la curación, Lucas introduce su adverbio preferido *parachrēma* (= «inmediatamente»: Lc 5,25a).

9) Lucas da mayor relieve a la reacción del paralítico curado (Lc 5,25c) y al efecto causado en los circunstantes (Lc 5,26).

Otras modificaciones menores irán apareciendo en las respectivas «notas» exegéticas.

En la actual redacción de Lucas hay que considerar este episodio como «declaración de Jesús». El núcleo de esta «declaración» está en el v. 23: «¿Qué es más fácil: decir 'tus pecados te quedan perdonados' o decir 'levántate y anda'?», que incluye una formulación más primitiva, como la del v. 20: «Tus pecados te quedan perdonados». De todos modos, no es nada fácil analizar este episodio desde un punto de vista histórico-crítico. Por un lado, el pasaje tiene ciertas semejanzas con Lc 5,1-11, al ser una narración compuesta de elementos heterogéneos: un relato de milagro, más una declaración de Jesús, introducida en ese mismo relato de milagro (cf. Lc 5,17-20ab.24c-26 = Mc 2,1-5a.11-12, como primer elemento, y Lc 5,20c-24ab = Mc 2,5b-10, como segundo elemento de la narración global). Cf. R. Bultmann, HST, 66. Por otro lado, el v. 24ab viene a complicar más las cosas, dadas las dificultades de interpretación que plantea ese versículo, tomado casi a la letra de Mc 2,10. (Hay que notar, de paso, que también Mateo conserva ese versículo conflictivo en Mt 9,6ab.) Comparada con la formulación de Marcos, la redacción de Lucas cambia el orden de las palabras y evita el uso del presente histórico (*legei* = «dice»).

La dificultad de interpretación que plantea el v. 24ab proviene esencialmente del cambio de persona que se introduce en la narración: de la segunda persona del plural («para que sepáis») se salta a la tercera persona del singular («dijo» al paralítico). Muchos comentaristas, ante el hecho de que la primera parte del versículo (v. 24a) contiene una mención del «Hijo del hombre», atribuyen esas palabras al propio Jesús, y eso les obliga a introducir un anacoluto en la segunda parte, antes de «dijo al paralítico».

La inmensa mayoría de las traducciones modernas sigue esta interpretación. En este caso, la primera parte del v. 24 constituiría verdaderamente la «declaración de Jesús». Pero uno se pregunta si esa interpretación que postula un anacoluto en Lc 5,24 (cf. Mc 2,10) es realmente la más correcta. De hecho, hay otra alternativa: ¿no se podría considerar ese versículo como un comentario del propio evangelista —o del compilador de la tradición anterior a Marcos— dirigido a los lectores del evangelio a los que se refiere esa

segunda persona del plural: «para que sepáis»? Cf. G. H. Boobyer, *Mark II, 10a and the Interpretation of the Healing of the Paralytic:* HTR 47 (1954) 115-120; íd., NTS 6 (1959-1960) 225-235; C. P. Ceroke, *Is Mk 2,10 a Saying of Jesus?:* CBQ 22 (1960) 380; C. E. B. Cranfield, *The Gospel according to Saint Mark* (Cambridge 1959) 100. En este caso, la referencia al «Hijo de hombre» no está en labios de Jesús; lo que supone ir contra una de las tesis favoritas de la interpretación moderna de los títulos cristológicos (cf. C. P. Ceroke, *art. cit.*, 383-388).

A mi juicio, esta interpretación resuelve mejor las dificultades del v. 24, considerándolo como una sutura que une la declaración de Jesús con la segunda parte del relato de milagro. Hay que reconocer que este tipo de comentarios del evangelista, dirigidos a los lectores, no son frecuentes en la tradición sinóptica. Pero no están del todo ausentes (cf. Mc 13,14b); aunque donde aparecen con mayor frecuencia es en el Evangelio según Juan (cf. Jn 4,2; 17,3; 19,35; 20,30-31). En este supuesto, el episodio, según Lucas, constaría de un relato de milagro (Lc 5,17-20ab.24c-26), una declaración de Jesús (Lc 5,20c-23) y un comentario del evangelista (Lc 5,24ab). Este comentario sería una explicación de la declaración de Jesús contenida en el v. 23 (o en el v. 20).

El relato de milagro presenta a Jesús en pleno uso de «la fuerza del Señor» (Lc 5,17e) para curar a un pobre paralítico que le han presentado en una camilla, bajándole por un hueco abierto en la azotea, porque la gente que es agolpaba para escuchar su enseñanza había bloqueado la puerta. Esa expresión de fe, tanto de los amigos como del propio enfermo, que supera todos los obstáculos, para lograr poner al desvalido delante del taumaturgo, es la que arranca a Jesús su poderosa palabra de curación: «Levántate, coge tu camilla y vete a tu casa» (Lc 5,24c). La impresión que produce el acontecimiento estalla en aclamaciones de la grandeza de Dios.

En ese relato de milagro se ha introducido una «declaración de Jesús», que relaciona su poder de curar con el de perdonar pecados. De hecho, esa declaración de Jesús confiere al episodio un significado, que tiene que ver mucho más con el perdón interno que con la curación física. La conjunción de ambas líneas pone de manifiesto una nueva dimensión del poder de Jesús. Hasta ahora, su actividad

ha consistido en curaciones (Lc 4,38-39.40-41; 5,12-16), exorcismos (Lc 4,31-37.41) y una pesca prodigiosa (Lc 5,4-9a); en este momento, «la fuerza del Señor» que le acompaña se despliega no sólo en una nueva curación, sino incluso en el perdón de los pecados. La *dynamis* y la *exousia* (= «fuerza» y «autoridad») de Jesús, que ya aparecieron juntas en Lc 4,36, vuelven a unirse en un único episodio (Lc 5,17e.24).

La interpretación del episodio, en su globalidad, presenta a Jesús como el «Hijo de hombre», el enviado de Dios, capaz de realizar lo que normalmene sólo se puede atribuir al propio Dios (cf. Lc 5,21c). Esta igualdad implícita se acentúa en la narración lucana del episodio por la presencia del adjetivo *monos* (= «solo», «único») aplicado a Dios. Se despliega una nueva dimensión de la figura de Jesús y se le confiere un nuevo título. Y todo tiene lugar en el contexto de su enseñanza.

La conjunción de un relato de milagro con una declaración de Jesús, como en el presente caso, puede crear alguna dificultad, ya que parece vincular la condición del paralítico, es decir, la enfermedad, con el pecado. Da la impresión que la primera es efecto del segundo. Esta idea volverá a aparecer en Lc 13,2 y en otros pasajes del Nuevo Testamento, como Jn 5,14; 9,2; 1 Cor 11,29-30; Sant 5,15. Los escritores neotestamentarios participan de una concepción palestinense, que ha heredado del Antiguo Testamento la convicción de que la enfermedad está relacionada con el pecado (cf. Éx 20,5; véase también 1QapGn 20,16-29). Sin embargo, en el mismo Antiguo Testamento hay otra corriente que trata de corregir esa impresión (cf. Jr 31,29-30; Ez 18,1-4, y todo el libro de Job).

El episodio de la curación del paralítico presenta a Jesús como decididamente opuesto a la primera de esas convicciones tradicionales y fundamentalmente populares; pero no es ése el mensaje de la narración. Centrarse en ese aspecto significaría que no se ha captado el verdadero sentido del episodio. Tiene razón G. B. Caird (*The Gospel of St. Luke,* 94) al subrayar que las palabras de Jesús al paralítico no implican que toda enfermedad sea efecto del pecado. Pero, al mismo tiempo, Caird piensa que en este episodio Jesús diagnostica «una enfermadad psicosomática», es decir, un dolor físico causado por una perturbación mental o emocional; y añade: «donde hay una enfermedad causada por el pecado, la curación es

la prueba del perdón». Pero, evidentemente, se trata de una interpretación anacrónica de un detalle narrativo que, en la mentalidad del autor, no tenía el alcance que se le quiere atribuir.

NOTAS EXEGETICAS

v. 17. *Y sucedió que un día estaba él enseñando*

La típica construcción narrativa de Lucas llena todo el versículo. El inicial *kai egeneto* (= «Y sucedió») va seguido de tres oraciones con *kai* y diversos tiempos de indicativo del verbo *einai: kai autos ēn, kai ēsan, kai dynamis kyriou ēn* (v. 17); cf. tomo I, p. 202, de la introducción general a este comentario. La expresión *kai autos* (= «y él») introduce una oración circunstancial, como se indica en ese mismo sitio, p. 203. Otro fenómeno lingüístico es el uso del imperfecto *ēn* con el participio presente *didaskōn* (= «estaba enseñando»), para subrayar el carácter iterativo o continuado de su actividad de enseñanza (cf. BDF, n. 352). Queda suficientemente acentuado desde el comienzo el clima de enseñanza en el que se va a desarrollar la controversia.

Jesús ha abandonado la soledad de su retiro (los «lugares solitarios»: Lc 5,16) y está de nuevo entre la gente (v. 19). La frase «un día» —literalmente: «en uno de los días» = *en mia tōn hēmerōn*— es semejante a la utilizada en Lc 5,12: «en una de las ciudades» (= *en mia tōn poleōn).*

Fariseos

Según los datos que nos ofrece Flavio Josefo *(Ant.* XVIII, 1, 2, n. 11), los fariseos formaban una de las tres «corrientes filosóficas» del judaísmo palestinense de su tiempo; en algunas ocasiones, Josefo las llama «sectas» *(haireseis:* cf. *Ant.* XIII, 5, 9, n. 171; cf. Hch 15,5). Su origen hay que ponerlo en la época posexílica y en círculos no sacerdotales dedicados a la interpretación de la Torá; pero parece que, como grupo organizado, surgieron por primera vez en tiempos de los Macabeos, posiblemente poco antes del reinado de Juan Hircano (cf. Flavio Josefo, *Ant.* XIII, 5, 9, n. 171). El nombre griego *Pharisaioi* es probablemente una transcripción del arameo *Perīšāyê* (= «los separados»), un término utilizado, sin duda, por otros círculos filosóficos para referirse a este grupo de diferente tendencia. Es posible que la denominación exprese un cierto retraimiento, que les llevaba a evitar el trato con otros judíos menos observantes de la Torá. Para la valoración que le merecían a Lucas, véase Hch 26,5. Los fariseos abogaban por una inter-

pretación rígida de la ley mosaica e insistían en la fiel observancia no sólo de la Torá escrita, sino también de la tradición oral, es decir, de un cúmulo de normas atribuidas a Moisés y a los antecesores, que se consideraban, desde el período posexílico, como interpretaciones auten ticas de la Torá escrita Esas «tradiciones de los antepasados» (cf Mc 7,3) constituían una especie de «barrera para la ley», es decir, querían preservarla inmune de toda posible violación (cf *Pirqe 'Abot,* 1, 1) Bajo el influjo de las ideas helenísticas en torno a los valores de la *paideia* (= «educación»), estos intérpretes consideraban el conocimiento de la Torá, con todas sus prescripciones y prohibiciones, como una señal y una garantía de la religiosidad

La meta de todo judío consistía en ser una nación santa, consagrada y dedicada al Señor Dios de Israel, pero lo específicamente fariseo radicaba en los medios para conseguir esta finalidad, concretamente, en el conocimiento y la educación en la Torá Su credo consistía en la observancia minuciosa del sábado y de los días de fiesta en el cumplimiento exacto de todas las prescripciones de pureza ritual, en el pago de los diezmos y en la práctica escrupulosa de las dietas alimentarias, además incluía su creencia en la libertad humana bajo el control de la providencia divina, su fe en la resurrección de los muertos, en los ángeles, en la venida del Mesías (cf SalSl 17,23-18,14) y en la recomposición de todo Israel y de sus tribus al final de los tiempos (cf Flavio Josefo, *Ant* XIII, 5, 9, n 172) Algunos de estos artículos de su credo separaban radicalmente a la secta farisea de otras corrientes «filosóficas» que imperaban contemporáneamente en el judaísmo, como los saduceos Para ulteriores precisiones y más detalles, véase la contribución de R Meier y K F Weiss, TDNT 9, 11-48, J Neusner, *From Politics to Piety* (Englewood Cliffs NJ, 1973)

Doctores de la ley

La designación *nomodidaskaloi* no aparece más que aquí en toda la tradición evangélica En Hch 5,34, el término se aplica a Gamaliel, presentado como un fariseo perteneciente al Gran Consejo (= Sanedrín) de Jerusalén Esos «doctores de la ley» eran, probablemente, un grupo específico dentro de la corporación farisea, y posiblemente con funciones de liderazgo, algo así como los «rabinos» de la tradición posterior Es probable que sean los mismos que en el v 21 se describen como *grammateis* No cabe duda que la designación *grammateis* formaba parte de la «declaración» primitiva, heredada por Lucas, lo que ha hecho el evangelista ha sido cambiar, en este versículo introductorio, la designación tradicional por una terminología propia, como *nomodidaskaloi* De hecho, esta palabra no aparece en la versión de los LXX ni en los

escritos de Filón o de Flavio Josefo, se puede tratar incluso de un término ajeno al mundo judío Aparece otra vez en 1 Tim 1,7 con referencia a los falsos maestros, que se pierden en juridicismos En el pasaje que nos ocupa, el término puede ser una variante lucana de la designación *nomikos* (= «jurista»), véase la «nota» exegética a Lc 7, 30 Cf K H Rengstorf, TDNT 2, 159

Galilea Judea Jerusalén

Anteriormente, Lucas ha presentado a «un gran gentío» que acudía a escuchar a Jesús (cf Lc 5,15), ahora introduce, concretamente, a algunos miembros relevantes de ciertas categorías de la sociedad judía, que acuden a Jesús desde regiones cercanas y lejanas, porque su reputación ha rebasado las fronteras de Galilea Esos fariseos y doctores de la ley vienen precisamente *desde* todos esos lugares La mención de estas categorías de personas no se puede reducir ni interpretar únicamente como «las diversas áreas en las que se desarrollaba el ministerio» de Jesús, a pesar de las teorías de H Conzelmann *(Theology,* 43) En esta frase, la mención de «Judea» hay que entenderla, en el sentido restringido de región, como opuesta a «Galilea» Véase la «nota» exegética a Lc 4,44

La fuerza del Señor estaba con él

La traducción literal sería «Y la fuerza del Señor estaba para que él realizara curaciones» *(eis to iasthai auton)* Los códices א, B, L y W leen *auton* (= «él») en acusativo, como sujeto de una oración de infinitivo Pero otros códices —C, D, Θ y la tradición textual «koiné»— cambian el pronombre en *autous* (= «a ellos»), considerándolo como complemento directo del infinitivo (= «para curarlos») Hay incluso otra lectura, la del códice K, que dice *pantas* (= «a todos»). Esta última variante es, a todas luces, secundaria, y hay que excluirla, ya que no es más que un adorno literario de la mencionada en segundo lugar *(autous* = «a ellos») En caso de aceptar esa segunda variante como *lectio difficilior,* habría que interpretar ese «ellos» en sentido genérico, es decir, como gente anónima, no puede referirse a los «fariseos y doctores» mencionados en la primera parte del versículo

Toda la frase es pura creación lucana, el autor describe «la fuerza del Señor» presente en Jesús para curar al pueblo de sus enfermedades No hay duda de que es una resonancia de Lc 4,14 36 y, al mismo tiempo, sirve de preparación para el prodigio siguiente y para la declaración de Jesús La referencia al *Kyrios* (= «Señor») se distingue claramente de la persona de Jesús, por tanto, se refiere a Dios (Yhwh) Cf Lc 1, 6 9 11 15 16 17, etc.

v 18 *Entonces se presentaron unos hombres*

La traducción «se presentaron» responde a la partícula *idou (kai idou* = «y he aquí que»), véase la «nota» exegética a Lc 5,12 Lucas omite el número de los portadores, mientras que Marcos lo dice expresamente «cuatro» (Mc 2,3)

Un paralítico

Propiamente habría que traducir «a un hombre paralizado» Los otros evangelistas emplean la palabra *paralytikos* (= «paralítico»), pero Lucas prefiere usar el participio pasivo de perfecto *paralelymenos,* que expresa con mayor realismo la condición del enfermo

Trataban de introducirle

Con relación a Mc 2,1, Lucas ha omitido la mención de la «casa» en la que se encontraba Jesús, y ha sustituido esa parte del texto de Marcos con sus propios materiales Por eso ahora es cuando nos enteramos —por primera vez— que Jesús está enseñando en el interior de un recinto

v 19 *Pero como no encontraban la manera de hacerlo*

Literalmente «no encontrando por qué (camino/medio)» El texto es elíptico, emplea únicamente el adjetivo interrogativo *poias,* un genitivo con valor locativo, con el que hay que sobrentender el sustantivo *hodou* (= «camino») La traducción que presentamos trata de expresar esa idea

Entre las baldosas

El tejado normal de las casas de Palestina consistía en unas vigas de madera, que descansaban sobre las paredes de piedra o simplemente de adobe El espacio entre las vigas estaba cerrado con una especie de cañizo, es decir, ramas de espino entretejidas y mezcladas con unos cuantos centímetros de yeso, que ofrecían una buena consistencia Tenía un cierto declive, y, normalmente, antes de la estación de las lluvias se alisaba cuidadosamente Un tejado así era muy fácil de perforar (cf Mc 2,4) Lucas, por su parte, cambia la descripción y convierte ese tejadizo en una verdadera azotea embaldosada, como era corriente en las casas del Mediterráneo oriental en el período helenístico De este modo, la acción resulta mas comprensible a unos lectores de cultura griega, poco familiarizados con las costumbres judías palestinenses Para una descripción más precisa, véase G Dalman, *Arbeit und Sitte in Palastina* (Gutersloh 1940) 10, 75, 87, 119, C C McCown, *Luke's Translation of Semitic into Hellenistic Custom* JBL 58 (1939) 213

220, espec 213 216 H Jahnow ha querido interpretar toda esta maniobra para descolgar al paralítico a traves del tejado como un acto de exorcismo mágico, y para ello cita algunos paralelos tomados de rituales indios (cf ZNW 24, 1925, 155 158, pero véase L Fonck, Bib 6, 1925, 450-454)

En la camilla

El texto dice literalmente «con su camilla» Lucas emplea frecuentemente la preposición *syn* (= «con») en el sentido de «juntamente con» Anteriormente, en el v 18, Lucas ha usado la palabra griega *klinē* (= «camastro»), aquí emplea el diminutivo *klinidion,* que hemos traducido —en ambos casos— por «camilla» Lo más probable es que se trate de una mera variante estilística, pero tambien pudiera ser que se refiera a la camilla —o jergón— propiamente dicha, prescindiendo del armazón, que no habria podido pasar a través del boquete

v 20 *Al ver la fe que tenian*

Con esta frase, comun a los tres sinópticos, se describe la actitud del paralitico y de sus acompañantes En el estadio I de la tradicion evangelica, la «fe» *(pistis,* palabra derivada de Marcos) habría querido decir la convicción profunda de que Jesús era capaz de hacer algo por el pobre desvalido, una especie de confianza en el poder que manifestaba Jesús (cf R Bultmann, TDNT 6, 206) Este significado cuadraría perfectamente en la mayoría de los textos en los que Lucas emplea el termino *pistis* (cf Lc 7,9 50, 8,25 48, 17,5 6 19, 18,8 42)

Por otra parte, Lucas también ha tomado de Marcos la expresión «tu fe te ha salvado» (cf Mc 5,34, 10,52), y la emplea no sólo en los pasajes paralelos (Lc 8,48, 18,42), sino también en otros textos propios (Lc 7,50, 17,19), probablemente porque es una idea perfectamente adecuada a su teología de la salvación Pero en Lc 17,5, 22,32 y posiblemente 18,8, el término *pistis* puede tener un matiz más acentuado de compromiso y entrega personal a Jesús, una actitud que admite grados y que, en cierto modo, corresponde a la condición de discípulo de Cristo Este último aspecto refleja, obviamente, la concepción del término en el estadio III de la tradición evangélica, y es, sin duda, el sentido que tiene en el libro de los Hechos (cf Hch 6,5, 11,24) Véase, para una reflexión más sistemática, la introducción general a este comentario, tomo I, p 396

Hombre, tus pecados te quedan perdonados

Ese mismo vocativo *anthrōpe* volverá a salir en Lc 12,14, 22,58 La frase reproduce fundamentalmente la expresión de Marcos, sólo que

Lucas ha añadido el dativo ético *soi* (= «para ti», «te») y ha sustituido la forma verbal *aphientai* por el perfecto pasivo de indicativo en su forma dialectal dórico-jónica: *apheōntai* (cf. BDF, nn. 97,3 y 340). El sentido es el de la llamada «pasiva teológica» (cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 236); es decir: «Dios te ha perdonado tus pecados». Sin embargo, las palabras de Jesús se interpretan como una verdadera declaración por parte de los fariseos y doctores de la ley.

v. 21. *Doctores de la ley*

Los mismos que anteriormente quedaron presentados como *nomodidaskaloi* (v. 17) reciben aquí la designación de *grammateis,* término derivado de Mc 2,6. Más adelante, en el propio Evangelio según Marcos (Mc 2,16), vuelven a aparecer esas dos categorías —«doctores de la ley y fariseos»— como exponentes de una tendencia «filosófica» dentro del judaísmo; véase la «nota» exegética a Lc 5,17. Cf. Hch 23,9. En la versión griega de los LXX, *grammateis* traduce el término hebreo *sōpēr* (= «empleado», «escribiente», «cronista»), designación de un empleado u oficial de corte (2 Sm 8,17; 1 Re 4,3).

En el período posexílico llegó a aplicarse a personas expertas en la ley mosaica (Esd 7,6.11; Neh 8,1); en tiempos anteriores, significaba únicamente «escribano» (cf. Jr 8,8). Ni Filón ni Flavio Josefo emplean el término *grammateus* para referirse a los especialistas en la ley; por más que Flavio Josefo utiliza una vez la palabra *hierogrammateus* en este sentido *(Bell.* VI, 5, 3, n. 291). A excepción de Hch 19,35, Lucas emplea esa terminología únicamente con referencia a los especialistas judíos en la ley; algunas veces les llama *nomikoi* (= «juristas»). Véase la «nota» exegética a Lc 7,30. Cf. Hen(gr) 12,4.

¿Quién es éste, que dice tales blasfemias?

Lucas reformula la frase de Marcos: «¿Cómo es que este hombre dice esas cosas? Está blasfemando» (Mc 2,7). A propósito de esta frase, M. Black (AAGA, 65, 122) la considera como «aramaísmo». En ambas narraciones —Marcos y Lucas— se emplea el pronombre demostrativo *houtos* (= «éste»). Así queda planteada, y precisamente en labios de los fariseos y doctores de la ley, la pregunta crucial por la identidad de Jesús: «¿Quién es éste?».

¿Por qué se habla de «blasfemia»? La actitud judía respecto a la blasfemia se basa en Lv 24,10-11.14-16.23, donde se hace referencia a un abuso del «nombre del Señor». El castigo era la pena capital. Según la tradición rabínica posterior, cristalizada en la Misná, «el blasfemo no es culpable si no llega a pronunciar el Nombre (= YHWH)» (San.

7, 5). Es posible que esta tradición represente la mentalidad de los fariseos, más bien inclinados a mitigar las leyes penales, especialmente las que comportaban pena de muerte.

Un sentido más amplio de la blasfemia, que es el que se recoge en el Nuevo Testamento, puede provenir de otra línea de tradición judía, que consideraba la arrogancia humana como un ultraje implícito al poder salvífico de Dios (cf. 2 Re 19,4.6.22), o a la gloria del Señor, cuando se insulta a los montes de Israel (cf. Ez 35,12) o cuando se blasfema contra el pueblo santo (cf. 2 Mac 15,24). Véanse ulteriores precisiones en H. W. Beyer, TDNT 1, 621-625. En la mayoría de los pasajes del Nuevo Testamento, en los que se acusa a Jesús de blasfemia, el cargo que se le imputa es, de una manera o de otra, que se hace igual a Dios.

La acusación de «blasfemia» tenía resonancias específicas en los oídos de los primeros cristianos. Fundamentalmente iba asociada al proceso de Jesús, según Marcos (Mc 14,64) y según Mateo (Mt 26,65); Lucas omite ese detalle en su relato de la pasión. Durante el ministerio público sólo en la tradición del cuarto evangelista se tacha a Jesús de «blasfemo» (Jn 5,18; 10,30-39). A veces se ha querido ver una referencia a esa acusación en la «lapidación» de un tal Yeshuʿ, recogida en una de las normas *(baraytôt)* del bSan. 43a. Pero el caso es que en ninguno de esos pasajes se puede determinar con precisión de qué se le acusa exactamente.

¿Quién puede perdonar pecados fuera de Dios?

En el fondo de la acusación de blasfemia parece subyacer una concepción del pecado como ofensa a Dios. Si Dios es el ofendido, sólo él puede perdonar la ofensa. Al atribuirse el poder de perdonar pecados, Jesús puede ser juzgado culpable de un verdadero ultraje a la majestad de Dios, ya que eso implicaría que él se equiparaba con el propio Dios.

v. 22. *Jesús, dándose cuenta de sus pensamientos*

A pesar de que, en el versículo precedente (v. 21), Lucas ha añadido el participio presente *legontes* (= «diciendo») al verbo *ērxanto dialogizesthai* (= «se pusieron a pensar»), la narración reproduce fielmente los datos de Marcos e interpreta la crítica de los fariseos y doctores más como una idea interna que como una expresión en voz alta. Cf. Lc 12, 17-18. La percepción de Jesús se debe a una observación atenta de la reacción que producen sus palabras (cf. Lc 4,23; 6,8; 7,40; 9,47). No hay ninguna necesidad de acudir a su «sabiduría divina» (cf. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* I, 283) o a su «conocimiento profético» (G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 134).

¿Por qué pensáis esas cosas?

El texto griego dice literalmente: «¿Por qué pensáis en vuestros corazones?» (es decir, en vuestro interior). Para las connotaciones específicas tanto del verbo *dialogizesthai* como del sustantivo *dialogismos*, véase la «nota» exegética a Lc 2,35.

v. 23. *¿Qué es más fácil?*

En este versículo y en el siguiente llama poderosamente la atención la perfecta coincidencia, incluso literal, de las tres narraciones sinópticas. Sin embargo, Mateo y Lucas omiten dos detalles de Marcos: «al paralítico» y «coge tu camilla» (cf. Mc 2,9). Es un ejemplo más de la coincidencia entre Mateo y Lucas, en oposición a Marcos, en un episodio de «triple tradición».

La comparación establecida por Jesús supone que los fariseos y doctores estaban pensando que era más fácil decir: «Tus pecados te quedan perdonados», porque no había modo de verificar el efecto de esas palabras, mientras que curar a un paralítico estaba sujeto a la comprobación directa del resultado. Pero aunque Jesús considera ambas cosas igualmente fáciles, va a manifestar su poder (cf. v. 17) realizando lo que ellos tienen por más difícil.

De esta manera, al curar a un enfermo y perdonarle sus pecados, Jesús da cumplimiento a la misión para la que ha sido enviado (Lc 4,18).

v. 24. *Pues para que sepáis*

El verbo *(eidēte)* está, en los tres sinópticos, en segunda persona del plural. Lucas no ha suavizado la discordancia entre esta segunda persona del plural y la siguiente tercera persona del singular *(legei);* se contenta con reproducir fielmente los datos de «Mc». Ya hemos tratado en el «comentario» general de la dificultad que plantea este versículo y las soluciones propuestas.

El Hijo de hombre

Aparece por primera vez, en el Evangelio según Lucas, este título atribuido a Jesús; cf. Lc 6,5.22; 7,34; 9,22.26.44.58; 11,30; 12,8.10.40; 17,22.24.26.30; 18,8.31; 19,10; 21,27.36; 22,22.48.69; 24,7, es decir, en total, veinticuatro veces, y siempre con artículo: *ho huios tou anthrōpou.* Para un examen de los problemas de índole filológica planteados por esta expresión griega tan extraña, véase WA, 143-160; cf. también JSNT 4 (1979) 58-68. Recuérdense, además, nuestras reflexiones en la introducción general a este comentario, tomo I, p. 349.

No se puede dudar que Lucas tomó esa expresión del relato primitivo de Marcos (Mc 2,10). En el «comentario» general a este pasaje he defendido la opinión de que el v. 24 es una indicación del propio evangelista, dirigida a sus lectores: «para que sepáis». En su redacción actual, el versículo es decididamente redacción de Marcos; pero no es improbable que originariamente perteneciera a una tradición anterior al propio evangelista. Lo que no se puede determinar con certeza es si en esa tradición primitiva la frase ya representaba las resonancias de otros empleos del título «Hijo de hombre» o si tenía únicamente el sentido genérico de «hombre», «ser humano». En otras palabras: es posible que en la tradición anterior a Marcos, la expresión significara simplemente: «Para que sepáis que el hombre tiene autoridad en la tierra para perdonar pecados, dijo al paralítico...». Ésta es la opinión de R. Bultmann, HST, 149; J. Jeremias: ZNW 58 (1967) 165, y otros comentaristas. Esta interpretación se debe en parte al modo con el que Mateo recoge la reacción de la gente ante el prodigio: «alababan a Dios, que había dado tal autoridad a los hombres» (*tois anthrōpois:* Mt 9,8). Esta conclusión del episodio en el relato de Mateo es, evidentemente, una adición posterior, que difícilmente se puede considerar como paralela a la mención del «Hijo de hombre» en Mt 9,6; sin embargo, deja entrever con suficiente claridad que la interpretación del término en el sentido genérico de «hombre» no es pura fantasía de la exégesis moderna. A pesar de todo, cuando la expresión entra a formar parte del relato de Marcos —y especialmente con una formulación griega tan extraña— no cabe duda que ya tenía el significado de título cristológico. Por eso en el estadio III de la tradición evangélica se conserva la expresión, y precisamente con artículo, y eso aunque no se ponga en labios del propio Jesús.

Tiene autoridad en la tierra para perdonar pecados

Ya en el versículo introductorio presentó Lucas a Jesús como investido con «la fuerza del Señor» (*dynamis:* Lc 5,17e); ahora habla de su «autoridad» (*exousia),* una autoridad que radica en su carácter de portavoz del propio Dios. La terminología proviene indudablemente de Marcos (cf. Mc 2,10).

Si originariamente —es decir, en el estadio I de la tradición evangélica— la expresión «el Hijo de hombre» no significaba más que «ser humano», «hombre», tal vez pudiera encontrarse en un texto de la cueva 4 de Qumrán una explicación bastante plausible del uso de esta expresión en un contexto de perdón de pecados. Efectivamente, en 4QOrNab 1,3-4 se dice que uno de los deportados a Babilonia, un judío que era exorcista, «perdonó» los pecados de Nabonido «para él»,

es decir, «para Dios» (= «en nombre de Dios»); cf. MPAT, 2, 4 (p. 2). El texto está bastante deteriorado, y la publicación original de Milik ha cambiado la preposición *lh* (= «para él» = «para/en nombre de Dios») por *ly* (= «para mí», es decir, «para/en favor de Nabonido»). Cf. J. T. Milik: RB 63 (1956) 407-411. Pero el cambio introducido por Milik es totalmente arbitrario; lo único que hizo fue contribuir a desvirtuar un dato importante, que muestra la convicción que tenían algunos judíos palestinenses de que el hombre podía perdonar pecados en nombre de Dios.

Pero si hay una vinculación entre el «Hijo de hombre» y el uso de la expresión *bar 'enāš* en Dn 7,13 —como se dice muy a menudo—, la aplicación de ese título a una figura corporativa, que, en el Nuevo Testamento, se reduce a una persona individual, adquiere un nuevo sentido, al relacionarse con el perdón de los pecados. El reino que se promete a «los santos del Altísimo» (Dn 7,18) adquiere aquí un matiz muy peculiar, al proyectarse sobre un horizonte de perdón de los pecados, que es lo que Jesús anuncia en este momento.

v. 25. *Inmediatamente*

Sobre el adverbio *parachrēma,* véase la «nota» exegética a Lc 1,64.

El hombre se levantó

La palabra de Jesús, que expresa simultáneamente su poder y su autoridad, produce la curación. El prodigio físico es signo de la liberación de aquel hombre de los vínculos de un mal mucho más profundo.

Alabando a Dios

Esta indicación del agradecimiento del paralítico sólo aparece en la narración de Lucas. Probablemente, el evangelista ha ampliado hasta el paralítico la reacción de la gente (cf. v. 26), que está tomada fundamentalmente de Marcos (Mc 2,12c). Pero, por otra parte, se trata de una reacción característica del Evangelio según Lucas (cf. Lc 13,13; 17,15; 18,43; 23,47).

v. 26. *También ellos se pusieron a alabar a Dios*

La reacción de los presentes tiene varios aspectos, como en el relato de Marcos; uno de ellos es la «alabanza a Dios» (cf. Mc 2,12c). Cf. Lc 7,16.

Profundamente impresionados

Véase, más adelante, la «nota» exegética a Lc 7,16.

Hoy hemos visto cosas increíbles

El término griego *paradoxa* (=«cosas inesperadas») no aparece más que en este pasaje en todo el Nuevo Testamento, y es curioso que vaya relacionado con un prodigio. La terminología de la «paradoja» es, posiblemente, la más cercana a la noción moderna de «milagro» (en la tradición sinóptica, esas actuaciones de Jesús se llaman comúnmente *dynameis* = «actos de poder»).

El episodio deja traslucir el carácter extraordinario de esa nueva dimensión que cobra la existencia humana por el poder y autoridad de Jesús.

Hay que notar, finalmente, el uso del adverbio *sēmeron* (= «hoy»). En el texto griego ocupa enfáticamente la posición final; la traducción que presentamos quiere subrayar ese aspecto de énfasis, colocando el adverbio en cabeza de toda la frase. Véase la «nota» exegética a Lc 4,21.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 5,17-26

Albertz, M., *Die synoptischen Streitgespräche: Ein Beitrag zur Formgeschichte des Urchristentums* (Berlín 1921).

Boobyer, G. H., *Mark II, 10a and the Interpretation of the Healing of the Paralytic:* HTR 47 (1954) 115-120.

Ceroke, C. P., *Is Mk 2,10 a Saying of Jesus?:* CBQ 22 (1960) 369-390.

Dupont, J., *Le paralytique pardonné (Mt 9,1-8):* NRT 82 (1960) 940-958.

Feuillet, A., *L'Exousia du fils de l'homme (d'après Mc. II, 10-28 et parr.):* RSR 42 (1954) 161-192.

Kertelge, K., *Die Vollmacht des Menschensohnes zur Sündenvergebung (Mk 2,10),* en *Orientierung an Jesus:* Hom. a Josef Schmid (ed. por P. Hoffmann y otros; Friburgo de B. 1973) 205-213.

Klauck, H.-J., *Die Frage der Sündenvergebun in der Perkopen von der Heilung des Gelähmten (Mk 2,1-12 parr.):* BZ 25 (1981) 223-248.

Loos, H. van der, *The Miracles of Jesus* (NovTSup 9; Leiden 1965) 440-449.

Maisch, I., *Die Heilung des Gelähmten: Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Mk 2,1-12* (Stuttgart 1971).

Mead, R. T., *The Healing of the Paralytic - A Unit?:* JBL 80 (1961) 348-354.

Ziesler, J. A., *Luke and the Pharisees:* NTS 25 (1978-1979) 146-157.

24. *LLAMAMIENTO DE LEVI; BANQUETE* (5,27-32)

27 Más tarde, al salir, Jesús vio a un recaudador llamado Leví sentado en la oficina de los impuestos, y le dijo:

—Sígueme.

28 Leví se levantó, lo dejó todo y le siguió.

29 Y Leví ofreció a Jesús un gran banquete en su casa; y entre los comensales había un gran número de recaudadores,
además de otra gente.
30 Los fariseos y sus doctores de la ley se pusieron a protestar de ello y decían a los discípulos:

—¿Cómo os juntáis a comer y beber con recaudadores y gente de esa ralea?

31 Pero terció Jesús y les replicó:

—El que está sano no tiene necesidad de médico, pero el que está enfermo sí que lo necesita.
32 Yo no he venido a invitar a la conversión a los justos, sino a los pecadores.

COMENTARIO GENERAL

El segundo relato de controversia en la narración evangélica de Lucas gira en torno al llamamiento de Leví, un recaudador de impuestos. Con motivo de un banquete ofrecido a Jesús por él, Lucas relata una de las discusiones del Maestro con los fariseos y con los doctores de la ley, a propósito de su familiaridad con esa clase de gente pecadora (Lc 5,27-32). Sin duda, hay que atribuir al contexto de controversia la vinculación de esta escena con la precedente; igual que la declaración de Jesús sobre el perdón de los pecados sirve de marco narrativo para presentarle en compañía de pecadores y gente de mala fama.

El episodio relatado por Lucas depende de la narración de Marcos (Mc 2,13-17); no hay ninguna razón para postular una fuente distinta de «Mc». Incluso el propio T. Schramm (*Der Markus-Stoff*, 104) se inclina por esta convicción. Las coincidencias entre Mateo y Lucas, en oposición a Marcos, son totalmente irrelevantes

en este episodio; prácticamente se reducen a la omisión del nombre del padre de Leví (hay que notar que, en el primer Evangelio, el nombre del recaudador es precisamente Mateo) y el ligero cambio en la presentación de los oponentes (en Marcos: «los doctores de [entre] los fariseos»; en Lucas: «los fariseos y sus doctores de la ley»; en Mateo, simplemente: «los fariseos»; cf. Mc 2,16; Lc 5,30; Mt 9,11).

Ya en la propia narración de Marcos, el episodio es resultado de una composición de escenas. En Mc 2,13-14 (= Lc 5,27-28) todo se reduce, esencialmente, al llamamiento de Leví; mientras que Mc 2,15-17 (= Lc 5,29-32) se centra en la discusión propiamente dicha, desencadenada por la protesta de los fariseos y sus doctores contra la familiaridad que muestra Jesús con gente pecadora y de mala reputación. En la redacción de Marcos, los vv. 13-14 no son más que una introducción a los siguientes vv. 15-17 (véase R. Pesch, *Levi-Matthäus (Mc 2,14/Mt 9,9; 10,3):* ZNW 59, 1968, 43-45). La tradición evangélica tenía que presentar a Leví, el recaudador, como discípulo de Jesús para que la escena siguiente pudiera revelar su propio significado. Por eso había que unir las dos escenas en un único episodio; aunque realmente la conexión es bastante débil.

También aquí introduce Lucas algunas modificaciones en los materiales de Marcos; se trata principalmente de unos pequeños retoques redaccionales:

1) Omite cualquier clase de referencia a la actividad de Jesús, tanto en su dimensión geográfica: «bordeando el lago», como en su calificación de «enseñanza» (Lc 5,27a; cf. Mc 2,13).

2) Omite la identificación de Leví como «hijo de Alfeo» (véase Mc 2,14), posiblemente porque considera ese detalle como totalmente irrelevante.

3) Una adición característica de Lucas es el dato de que «lo dejó todo» (Lc 5,28).

4) La narración de Lucas dice explícitamente que fue el propio Leví el que ofreció en su casa un banquete en honor de Jesús, mientras que, en Marcos, la frase resulta un tanto ambigua (Lc 5, 29; cf. Mc 2,15).

5) En la presentación de los oponentes, Marcos habla de «los doctores de (entre) los fariseos» (Mc 2,16); Lucas, en cambio, los presenta como «los fariseos y sus doctores» (Lc 5,30; cf. 5,21).

6) Resulta extraño que Lucas suprima el participio *idontes* (= «al ver»), que es precisamente lo que suscita en Marcos (Mc 2, 16) la intervención de los fariseos y su gente.

7) Lucas amplía el destinatario de la pregunta de los fariseos mediante una doble expresión verbal que incluye también a los discípulos: «os juntáis a comer y beber» (Lc 5,30b); en cambio, Marcos (Mc 2,16c) limita el comentario a un solo verbo: «come» *(esthiei)* referido exclusivamente a Jesús.

8) La finalidad de la misión de Jesús es más precisa en la redacción de Lucas, donde la invitación de Jesús queda explícitamente definida como «a la conversión», un detalle que falta en Marcos (Lc 5,32; cf. Mc 2,17).

En alguna de estas modificaciones se puede percibir la peculiar concepción teológica de Lucas. Sobre otras diferencias de menor cuantía, véanse nuestras reflexiones en las respectivas «notas» exegéticas.

Desde el punto de vista de historia de las formas, R. Bultmann (HST, 28) clasifica la primera parte de la narración de Marcos (Mc 2,14) como «apotegma biográfico»; pero, al comentar esa clasificación, el núcleo de su razonamiento se centra en Mc 1,16-20, que verdaderamente se encuadra en esa categoría. Por su parte, V. Taylor (FGT, 75) rechaza la clasificación de Bultmann y prefiere etiquetarla como «narración sobre Jesús». En cualquier caso, y sea cual sea el razonamiento sobre Mc 1,16-20, lo que sí se puede afirmar a propósito del pasaje en cuestión, es decir, Mc 2,14 y su paralelo en Lucas (Lc 5,27-28), es que difícilmente se puede encuadrar en la categoría de «apotegma» o «declaración» de Jesús.

En cuanto a la segunda parte del episodio, o sea, el hecho de que Jesús se ponga a la mesa en compañía de recaudadores y gente de mal vivir, R. Bultmann (HST, 18) tiene razón en clasificarla como «declaración» de Jesús. Pero, al mismo tiempo, advierte que esa declaración, concretamente la del texto de Marcos, Mc 2,17 (= Lc 5,31), era en sus orígenes, es decir, en la primitiva tradición evangélica, una declaración o un dicho independiente, sin ningún

tipo de conexiones con la situación en la que se encuentra en la redacción actual; no tenía nada que ver con la costumbre atribuida a Jesús de ponerse a la mesa con pecadores públicos y gente de mala vida. Su relación originaria con el llamamiento de Leví es incluso mucho más débil. El texto de Mc 2,15-16 (= Lc 5,29-30) no es más que un encuadramiento de la declaración de Jesús, concretamente en la redacción actual de este episodio.

Pero incluso esa situación contextual crea ciertos problemas, ya que da la impresión que los fariseos y sus secuaces participan también en el banquete. De hecho, Lucas omite el participio *idontes* (= «al ver»), que aparece tanto en la redacción de Marcos como en la de Mateo. En la versión de Lucas, los fariseos protestan contra la actitud de Jesús, pero, presumiblemente, *ellos* no están a la mesa, aunque sí están presentes, de una u otra manera. Por una parte, esta problemática, y por otra, la presencia de la segunda persona del plural (véase la «nota» exegética al v. 30) confieren un alto grado de probabilidad a la interpretación de este relato como un reflejo de las controversias en las que se vio involucrada la comunidad primitiva, y no tanto como una confrontación real e histórica de Jesús con sus oponentes, durante el período de su ministerio público. En este supuesto, el episodio sería una respuesta de la comunidad a una objeción que le reprochaba su familiaridad con los descastados de la sociedad palestinense, y para ello presentaron a Jesús en una situación semejante. El núcleo de la respuesta está constituido por la cita de dos dichos de Jesús, que, originariamente, no tenía la menor relación con el llamamiento de Leví ni con el banquete protocolario; pero, de hecho, cuadraban perfectamente con la situación eclesial. La palabra de Jesús que más se podría adaptar a la situación concreta sería la segunda, dada la referencia explícita a los «pecadores» (sobrentendido en nuestra traducción: «gente de esa ralea»).

Para entender el sentido global del episodio es importante determinar su origen, ya que la crítica proviene precisamente de «los fariseos y sus doctores». Ya hemos indicado anteriormente que los fariseos tenían un carácter «separatista» dentro de los diversos grupos judíos contemporáneos (véase la «nota» exegética a Lc 5,17). Su actitud se fundamentaba en la prescripción de Lv 10,10: «Separad lo sacro de lo profano, lo puro de lo impuro». El resultado

de esa postura desembocaba en «la concepción farisea de la salvación por segregación» (cf. W. Manson, *The Gospel of Luke*, 55). En contraste con esa idea, Jesús ofrece «un nuevo principio de salvación por asociación». Leví, un recaudador o exactor de impuestos, un proscrito, recibe una llamada a la «asociación», a convertirse en seguidor y discípulo del Maestro. Se podría decir que el episodio, tal como está compuesto, se desarrolla entre los términos de una «inclusión»: Jesús *llama* a Leví porque ha venido a *llamar* a la conversión no a los justos, sino a los pecadores. La formulación de Lucas subraya este aspecto introduciendo la idea de conversión (*metanoia*). La declaración de Jesús, según Marcos, dice simplemente: «No he venido a invitar a los justos, sino a los pecadores» (Mc 2,17c); en cambio, en Lucas, se explicita esa llamada: «No he venido a invitar a la conversión a los justos, sino a los pecadores» (Lc 5,32). Según Lucas, la mera asociación externa con Jesús no basta; el «seguimiento» del verdadero discípulo de Cristo implica necesariamente la actitud plena de *metanoia*, es decir, «arrepentimiento», «reforma», «conversión» (véase la «nota» exegética a Lc 3,3). Por eso, Lucas, al describir la reacción de Leví, añade: «lo dejó todo» (Lc 5,28), y también: «ofreció a Jesús un gran banquete en su casa» (Lc 5,29). Leví es el prototipo del pecador, del exactor de impuestos, llamado por Jesús a una *metanoia* radical. Y lo mismo debe decirse de los demás comensales, con los que Jesús comparte el banquete. Naturalmente, surge la pregunta: ¿cómo pudo Leví ofrecer un banquete a Jesús, si ya lo había dejado todo? Pero eso significa no haber entendido nada del significado del pasaje. Hay preguntas que destruyen toda una narración.

NOTAS EXEGETICAS

v. 27. *Al salir*

Lo más probable es que esta «salida» se refiera a la casa donde, presumiblemente (cf. Lc 5,19), Jesús curó al paralítico; pero, de hecho, también podría hacer referencia a su salida de «una de las ciudades» (cf. Lc 5,12), por ejemplo, de aquella donde curó al leproso. El texto original de Lucas no hace mención del lago (cf. Mc 2,13); pero ya se encargará el código D de remediar esa laguna: «Jesús fue de nuevo bor-

deando el lago, y enseñaba a la gente que le seguía, y al pasar, vio a Leví, hijo de Alfeo, ...». No habrá que insistir mucho en el carácter de armonización textual que reviste esa adición.

Vio

En vez de simple *eiden* de la narración de Marcos (Mc 2,14), Lucas emplea un verbo más específico: *etheasato* (=«observó», «se fijó en»).

Recaudador

Para el sentido exacto de esta denominación, véase la «nota» exegética a Lc 3,12.

Leví

La narración de Marcos identifica explícitamente al personaje: «Leví, hijo de Alfeo»; Lucas se contenta con dar el nombre, sin más; Mateo, en cambio, le llama de otra manera: «Mateo» *(Maththaion:* Mt 9,9). El nombre de «Leví» refleja la costumbre contemporánea —típica del período posexílico— de dar a los niños el nombre de alguno de los doce patriarcas (cf. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús,* Ed. Cristiandad, Madrid [3]1985, p. 289). Cf. Lc 3,24.29. El otro nombre, «Mateo», es una de las formas que adquirió en la onomástica hebrea el nombre veterotestamentario *Mattatyāh* (= «don del Señor»; cf. «Matatías»).

El nombre de «Mateo» aparece en las cuatro listas de los Doce (Mc 3,16-19; Mt 10,2-3; Lc 6,14-16; Hch 1,13), pero sólo en Mt 10,3 se le añade el apelativo *ho telōnēs* (= «el recaudador»). Esa adición es el único punto de coincidencia entre la lista tradicional de los Doce y el presente episodio de la llamada del «recaudador» (Mt 10,3; 9,9); esa vinculación expresa falta en Marcos y en Lucas. ¿Qué relación se podría establecer entre este «Leví» que aparece en los relatos de Marcos y Lucas y el personaje llamado «Mateo» en la lista de los Doce? ¿Se trata de la misma persona? No habría manera de saberlo si no tuviéramos más que las narraciones evangélicas de Marcos y de Lucas.

Pero el problema se complica aún más por el hecho de que, en el texto de Mc 2,14, algunos códices —D, Θ, los minúsculos de la familia Freer y la VL— introducen, como variante del nombre del recaudador, a otro personaje: «Santiago, el hijo de Alfeo» *(Iakōbon).* Se trata, indudablemente, de un cambio introducido por algún copista, que se dejó llevar de Mc 3,18, donde el segundo Santiago que aparece en la lista de los Doce se identifica expresamente como «el hijo de Alfeo». En cualquier caso, hay que considerar *Leui* como la lectura más originaria en el texto de Marcos.

Una costumbre del judaísmo palestinense del s. I consistía en dar

a los niños dos nombres, uno de ascendencia semita (hebreo o arameo) y otro de raíz griega o latina (cf. Hch 1,23; 12,25; 13,9). Es más bien raro encontrar dos nombres semitas, como «José Barsabá» (Hch 1,23), «José Bernabé» (Hch 4,36), «José Caifás» (Flavio Josefo, *Ant.* XVIII, 2, 2, n. 35). Por tanto, no sería teóricamente imposible que el recaudador de nuestro episodio se llamara «Leví Mateo». Pero ya desde los comienzos del período patrístico, los escritores insisten en la distinción de ambos personajes (cf. Clemente de Alejandría, *Stromata,* 4, 9; GCS, 15, 280; Orígenes, *Contra Celsum,* 1, 62; GCS, 1, 112).

La oficina de los impuestos

La descripción presenta a Leví como empleado del «jefe de recaudadores (o exactores)» —el caso de Zaqueo en Lc 19,2—, sentado en su despacho; lo más probable es que haya que localizar el episodio en una ciudad como Cafarnaún, que era uno de los sitios donde existían oficinas para la exacción de tributos en Galilea (cf. J. R. Donahue: CBQ 33, 1971, 54). Sin embargo, Lucas no da una localización precisa de la casa donde se encontraba Leví.

Sígueme

El imperativo equivale a: «Hazte discípulo mío» (véase la «nota» exegética a Lc 5,11). El verbo *akolouthein* prepara la mención de «los discípulos», que va a aparecer en seguida, en el v. 30.

v. 28. *Se levantó*

En la secuencia del original griego, el participio *anastas* (= «levantándose») sigue a otro participio: *katalipōn* (= «dejando»); teóricamente, habría que esperar un orden inverso. Ese fenómeno lleva a pensar que, tal vez, no se trate aquí del típico modismo griego equivalente al hebreo o arameo *qûm,* empleado asindéticamente antes de un verbo, para indicar el carácter incoativo de la acción (véase la «nota» exegética a Lc 1,39). En este episodio, la decisión no es fácil, ya que antes se ha presentado a Leví «sentado en la oficina de los impuestos» (v. 27).

Lo dejó todo

La adición es típicamente lucana; y no tiene paralelismo en las otras dos narraciones sinópticas. Cf. Lc 5,11; 14,33. Al tratarse de un versículo introductorio a la narración propiamente dicha, lo más lógico es que ese «todo» se refiera a su ocupación en la oficina de impuestos; Leví abandona un empleo para encargarse de otro. Después de una indicación tan radical, resulta sorprendente que Leví ofrezca a Jesús «un gran banquete» en su casa. Se percibe con toda claridad la sutura entre

los dos componentes del relato; la narración lucana no deja lugar a dudas. Véanse nuestras reflexiones en el «comentario» general a este pasaje.

Le siguió

En el original, el verbo está en imperfecto —«le seguía», «se puso a seguirle»— para subrayar la continuidad de la acción. El relato de Marcos (Mc 2,14) emplea el aoristo.

v. 29. *Ofreció un gran banquete*

Aunque Lucas emplea frecuentemente la construcción narrativa *kai egeneto* o *egeneto de* (cf. tomo I, p. 202), parece que evita deliberadamente la construcción de Marcos: *kai ginetai katakeisthai,* porque está en presente, y Lucas cambia sistemáticamente todos los presentes históricos del texto de Marcos.

Hay que entender este banquete como una expresión concreta del «seguimiento», de la nueva dedicación de Leví. Debemos notar, además, que, aunque el anfitrión es un judío rico —los exactores de impuestos lo eran—, Jesús no declina elegantemente la invitación, sino que la acepta complacido.

En su casa

Es obvio que se refiere a la casa de Leví. Lucas ha conservado el pronombre posesivo *autou* (= «de él», «su», «suya»), como aparece en Mc 2,15; pero hay que entenderlo en sentido reflexivo, como si fuera *heautou* (= «de él mismo»); cf. BDF, nn. 283-284. Este fenómeno se debe al tipo de construcción lucana, que ha colocado el sujeto *(Leuis)* inmediatamente antes del dativo *autō* (= «para/a él»), referido a Jesús. De este modo, Lucas elimina la ambigüedad del texto de Marcos, en el que cabría la posibilidad de que Jesús estuviera en su propia casa celebrando un banquete con recaudadores y gente pecadora. La traducción que proponemos evita igualmente esa interpretación.

Y entre los comensales había ... además de otra gente

Literalmente: «y otros, que estaban a la mesa con ellos». El texto de Marcos dice: «muchos publicanos y pecadores» (Mc 2,15); Lucas ha modificado la descripción de los otros invitados, que se habían reunido con los recaudadores. De momento, Lucas sólo dice «otros»; poco a poco irá introduciendo la denominación «pecadores».

v. 30. *Los fariseos y sus doctores de la ley*

Véanse las «notas» exegéticas a Lc 5,17.21. El pronombre *autōn* (= «de ellos», «sus») suena extraño en este lugar; pero así es como ha modificado Lucas la frase de Marcos: «los doctores de (entre) los fariseos» (Mc 2,16). De un solo grupo en la narración de Marcos se ha pasado a dos en la versión de Lucas. Cf. Hch 23,9.

Decían a los discípulos

Esta expresión y la frase siguiente reflejan, sin duda, los reproches que se les hacían a los primeros cristianos; se puede ver aquí un indicio de la situación vital que dio origen a esta parte del episodio. En la redacción de Marcos, el reproche se refiere al propio Jesús (cf. Mc 2,16).

¿Cómo os juntáis a comer y beber...?

Mientras que la redacción de Marcos utiliza la tercera persona del singular: *esthiei* (= «come»), refiriéndose a Jesús (Mc 2,16), Lucas introduce la segunda persona del plural. Al mismo tiempo emplea una doble expresión verbal —«comer y beber»— de ascendencia veterotestamentaria (cf. Gn 26,30; cf. también Lc 7,33-34).

Con recaudadores y gente de esa ralea

Los que anteriormente habían sido designados como «otros» aparecen aquí expresamente como «pecadores»; y a eso se refiere la frase que usamos en la traducción: «gente de esa ralea». Es interesante la yuxtaposición de esos dos grupos porque da una imagen de Jesús asociado con ciertos sectores de la sociedad palestinense que, por lo general, eran considerados como proscritos. En un contexto en el que se habla de «fariseos y doctores de la ley», lo primero que viene a la mente cuando se lee esa palabra: «pecadores», es lo que se dice en el cuarto Evangelio: «esa gentuza que no conoce la ley» (Jn 7,49), es decir, los que prescinden de la interpretación que daban los fariseos sobre la pureza ritual o las normas alimentarias (cf. Mc 7,1-12). Pero lo más probable es que haya que entender el término «pecadores» en un sentido más amplio, con referencia a dos grupos: *a)* los judíos que no eran muy observantes de las prescripciones mosaicas —en general, y sin restringir esa actitud a su rechazo de la interpretación farisea—, pero que podían arrepentirse y reconciliarse con Dios, y *b)* los paganos, a los que se consideraba *a-nomoi* (= «sin-ley», «im-píos») y *a-theoi* (= «sin-Dios», «a-teos», «in-fieles»), y que, según la literatura apocalíptica, tenían pocas esperanzas de salvación (cf. J. Jeremias, *Zöllner und Sünder:* ZNW 30, 1931, 293-300).

La yuxtaposición de estas dos denominaciones vuelve a aparecer en Lc 7,34 (= Mt 11,19); 15,1, e implícitamente en Lc 19,7. Sobre los «exactores de tributos» véase la «nota» exegética a Lc 3,12. En la tradición evangélica quedan asociados con diversas categorías de gente depravada; por ejemplo, con «ladrones, malhechores, adúlteros» (Lc 18, 11), con «prostitutas» (Mt 21,32), con «paganos» (Mt 18,17). La mala reputación de los «recaudadores» no les venía de ser judíos que se comportaban como paganos, es decir, colaboracionistas con el invasor extranjero, a pesar de la opinión de N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (Nueva York 1967) 93-102. En realidad, no estaban involucrados en la imposición directa de tributos; su mala fama se debía fundamentalmente a un comportamiento deshonesto y a la extorsión. Eso es lo que parece deducirse de la exhortación que les dirige el Bautista (Lc 3,12-13); véase, a este propósito, el episodio de Zaqueo (Lc 19,1-10).

Ese mismo descrédito aparece posteriormente en los escritos rabínicos, especialmente en los que tratan de los *môkesîn* (San. 3, 3, y en su correspondiente Gemara babilónica, en bSan. 25b, y BQ 10, 2). Véase L. Goldschmid, *Les impôts et droits de douane en Judée sous les Romains:* REJ 34 (1897) 214-217. Por tanto, si se asociaba a los «recaudadores» con «gente pecadora» era esencialmente por la carencia de escrúpulos que caracterizaba su actividad profesional.

v. 31. *Terció Jesús y les replicó*

Aunque Lucas omite el participio *akousas* (= «oyendo»), con el que Marcos introduce la réplica (Mc 2,17), la presentación lucana sigue los datos de su fuente, al poner en labios de Jesús la respuesta a sus oponentes. Eso da lugar a la doble «declaración» del Maestro.

El que está enfermo sí que lo necesita

La primera parte de la declaración de Jesús consiste en la cita de un proverbio de la sabiduría popular. El texto es prácticamente igual en los tres sinópticos; Lucas es el único que introduce una ligera variante, al sustituir el participio adjetivado de Marcos: *hoi ischyontes* (= «los fuertes», «los que están llenos de vigor»), por otro participio también adjetivado: *hoi hygiainontes* (= «los sanos»). En el POxyr 1224 se ha conservado ese dicho de Jesús en su formulación lucana: «Los doctores de la ley [y los farise]os y los sacerdotes, que estaban observ[ándol]e, se enfurecieron [porque estaba a la mesa] rodea[do de peca]dores. Pero Je(sús), al oír(lo), [dijo:] 'El que está sa[no no tie]ne [necesidad de médico]...» (cf. K. Aland, SQE, 63; E. Hennecke/W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha,* 1, 113-114).

El contraste entre «el que está sano» (= «los sanos») y «el que está enfermo» (= «los enfermos») prepara la oposición que se establece en el dicho siguiente entre «los justos» y «los pecadores» (v 32) Una vez más quedan implícitamente asociados el pecado y la enferme dad (véase nuestro «comentario» general a Lc 5,17 26) Pero mucho más importante que esa oposición es el uso figurativo de la denominación «enfermo», aplicada a los marginados y proscritos por la sociedad judía contemporánea

v 32 *He venido*

El uso del perfecto *elēlytha* describe la misión de Jesús como una realidad que ya ha comenzado y sigue su desarrollo, cf Lc 7,34, 18,8, 19,10 Se trata de un acontecimiento —su envío— cuyos efectos perduran en el presente (cf BDF, n 340)

No a invitar a la conversión a los justos

Los términos con que se describe la misión de Jesús evocan resonancias de la misión del Bautista (cf Lc 3,3) La formulación de Lucas sigue fundamentalmente la redacción de Marcos (cf Mc 2,17c), aunque con una adición muy significativa *eis metanoian* (= «a la conversión», «a la penitencia/reforma») Cf Lc 19,10 Véanse nuestras reflexiones en la introducción general a este comentario, en tomo I, p 399

Pecadores

En general, *hamartōlos* significa el que no ha orientado su vida según la voluntad de Dios, lo que supone que le falta algo esencial para su existencia humana

BIBLIOGRAFIA SOBRE 5,27 32

Burkitt, F C , *Levi Son of Alphaeus* JTS 28 (1926 1927) 273 274

Iersel, B M F van, *La vocation de Lévi (Mc II, 13 17, Mt IX, 9 13, Lc V, 27-32) Traditions et rédactions*, en *De Jésus aux évangiles*, ed por I de la Potterie (Gembloux 1967) 212-232

Jeremias, J , *Zollner und Sunder* ZNW 30 (1931) 293 300, RGG 6, cols 1927-1928

Mouson, J , «*Non veni vocare iustos, sed peccatores*» *(Mt ix, 13 = Mc ii, 17 = Lc v, 32)* «Collectanea mechliniensia» 28 (1958) 134-139

Pesch, R , *Leví Matthaus (Mc 2,14/Mt 9,9, 10,3)* ZNW 59 (1968) 40-56
— *Das Zollnergastmahl (Mk 2,15 17)*, en «Mélanges bibliques» Hom al R P Beda Rigaux (ed por A Descamps/A de Halleux, Gembloux 1970) 63 87
Schulz, A , *Nachfolgen und Nachahmen Studien uber das Verhaltnis der neutestamentlichen Jungerschaft zur urchristlichen Vorbildethik* (Munich 1962) 97 116

25. *DISPUTA SOBRE EL AYUNO; PARABOLAS* (5,33-39)

[33] Entonces ellos le dijeron:
—Los discípulos de Juan ayunan frecuentemente y dicen
sus oraciones, y los de los fariseos también; pero tus discípu-
los no hacen más que comer y beber.
[34] Jesús replicó:
—No podéis hacer que los amigos del novio ayunen mien-
tras el novio está con ellos, ¿verdad? [35] Vendrán días en los
que se les quite al novio; entonces ayunarán en aquellos días.
[36] Y les propuso también una parábola:
—Nadie recorta una pieza de un vestido nuevo para echar
un remiendo a un vestido viejo; si se hace así, el nuevo se
queda roto y al viejo no le va el remiendo del nuevo. [37] Y na-
die echa vino nuevo en odres viejos; porque, si lo hace así, el
vino nuevo hace reventar los odres, se derrama el vino y los
odres se echan a perder. [38] Lo que hay que hacer es echar el
vino nuevo en odres nuevos. [39] Y nadie acostumbrado a un
vino añejo prefiere un vino nuevo, pues dice: «El bueno es el
añejo».

COMENTARIO GENERAL

En la tercera controversia, Jesús responde a ciertas críticas de algunos oponentes anónimos, que le echan en cara que no haya enseñado a sus discípulos a ayunar, como lo hacen el Bautista y los fariseos. Jesús responde a esas críticas con dos comparaciones —o desarrollos metafóricos— y un proverbio. La triple respuesta juega sobre la oposición: «viejo»/«nuevo». La cuestión suscitada por el pasaje (Lc 5,33-39) gira en torno a la relación entre la vieja religiosidad judía y la existencia cristiana.

El episodio está tomado de Marcos (Mc 2,18-22); también Mateo recoge esa misma situación en Mt 9,14-17. Pero, como siempre, Lucas introduce ligeras modificaciones en la redacción de Marcos; las principales son las siguientes:

1) Lucas omite el preámbulo narrativo de Marcos sobre el ayuno que observaban los discípulos de Juan y los de los fariseos (cf. Mc 2,18a).

2) La formulación de la crítica de los oponentes añade algunos detalles con respecto a la redacción de Marcos: frecuencia de los ayunos y mención de las oraciones de los discípulos de Juan. Curiosamente, el tema de la oración, tan característico de Lucas (cf. Lc 11,1d), no se toca en la controversia, que trata exclusivamente del ayuno.

3) La segunda parte del planteamiento crítico, que, en Marcos, es una verdadera pregunta (Mc 2,18d), se transforma, en la redacción de Lucas, en una afirmación de que los discípulos de Jesús «no hacen más que comer y beber» (Lc 5,33d).

4) En la redacción de Marcos, la «declaración» de Jesús, formulada como pregunta, va seguida de una explicación (Mc 2,19b), que omiten los otros dos evangelistas sinópticos.

5) Lucas cambia la frase de Marcos: «en aquel día» (Mc 2, 20c) y la pone en plural: «en aquellos días» (Lc 5,35), por coherencia y concordancia con la primera parte del versículo.

6) En la narración de Lucas, las comparaciones van precedidas de una expresa introducción (Lc 5,36a).

7) La primera comparación experimenta un cambio considerable; la «pieza de paño sin estrenar» (Mc 2,21) se convierte en «pieza de un vestido nuevo» (Lc 5,36b).

8) Lucas añade, por su cuenta y en exclusiva, el v. 39, en el que se incluye el proverbio.

La reelaboración que ha sufrido el material de Marcos es innegable. Lo que ya no «se puede probar con seguridad», como pretende T. Schramm *(Der Markus-Stoff,* 111), es que la redacción de Lucas se deba a influjos de una tradición paralela; esa posibilidad cabe únicamente con respecto al v. 39, derivado probablemente de «L».

Por otra parte, se pueden detectar tres coincidencias menores entre Mateo y Lucas, en oposición a Marcos:

1) La preferencia por el verbo *epiballei* (= «echa», «cose»: Lc 5,36; Mt 9,16) en vez de *epiraptei* (= «pone»), usado por Mar-

cos (Mc 2,21). Pero eso se puede explicar fácilmente por la presencia del sustantivo *epiblēma* (= «pieza», «remiendo»), que, en los otros dos sinópticos, y de manera independiente, pudo evocar el verbo de la misma raíz.

2) La formulación adversativa: *ei de mē ge* (= «si se hace así», «porque, de otro modo»: Lc 5,37; Mt 9,17), en vez de la más breve: *ei de mē,* usada por Marcos (Mc 2,22). Pero Lucas ya ha empleado en el versículo precedente (v. 36) la formulación larga, y, consecuentemente, hace lo mismo en el inmediato v. 37.

3) Tanto Lucas (Lc 5,34) como Mateo (Mt 9,15) omiten medio versículo del texto de Marcos, concretamente Mc 2,19c. La omisión se debe indudablemente al carácter repetitivo de la expresión de Marcos, ante la que Mateo y Lucas han reaccionado espontáneamente, aunque sin mutua dependencia.

Desde el punto de vista de historia de las formas, el episodio, tal como aparece en Lucas y en su fuente («Mc»), es otro ejemplo de escena compuesta. El texto de Lc 5,33-35, que corresponde a Mc 2,18-19b.20, es una «declaración» de Jesús, una controversia formulada dialógicamente (cf. R. Bultmann, HST, 18-19). Como observa muy bien Bultmann, Mc 2,19b-20 es, en realidad, una adición secundaria a la declaración propiamente dicha; eso tiene su correspondencia en Lc 5,35. Los versículos siguientes (Lc 5,36-38) son un par de comparaciones o desarrollos metafóricos. Ya en la fuente —es decir, en Marcos y, probablemente, ya en la misma compilación anterior a Marcos— fueron añadidos a la «declaración» de Jesús (cf. H.-W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium,* 61-72). A esos materiales añadió Lucas un proverbio en el v. 39 (según R. Bultmann, se trata de un «mashal» derivado de las costumbres populares; cf. HST, 103).

Dos dichos de Jesús conservados en el texto copto del *Evangelio según Tomás* se pueden considerar como variantes de este mismo episodio. Un paralelo de la declaración de Jesús en Lc 5,34 se puede encontrar en EvTom 104: «Ellos [le] dijeron: 'Vamos a orar hoy y a ayunar *(nēsteuein)'.* Jesús replicó: 'Pues *(gar)* ¿qué pecado he cometido yo, o *(ē)* en qué he sucumbido? Pues bien *(alla),* cuando *(hotan)* el novio salga de su cámara nupcial *(nymphios, nymphōn),* entonces *(tote)* que ayunen *(nēsteuein)* y que

oren'». Pero este paralelo no es más que «una resonancia muy débil de Mc 2,19-20 par.» (W. Schrage, *Das Verhältnis,* 193), y la adición introducida por Lucas en el v. 33 sobre la oración tiene su conclusión lógica en las palabras finales de Jesús: «Que ayunen y que oren». No cabe duda que esta palabra de Jesús depende de la formulación lucana de la controversia.

Otro pasaje del *Evangelio según Tomás* (EvTom 47bc) tiene un estrecho paralelismo con las dos comparaciones y con el proverbio final de la redacción de Lucas. El texto es el siguiente: «Nadie que prueba un vino añejo desea *(epithymei)* inmediatamente catar un vino nuevo. Y no echan vino nuevo en odres *(askos)* viejos, porque éstos se revientan, ni echan vino añejo en odres nuevos, porque se estropea el vino. Ni echan un remiendo viejo a un vestido nuevo, porque *(epei)* es posible que el roto se haga cada vez más grande».

Aunque esta última comparación tiene notables diferencias tanto con el texto de Marcos como con el de Lucas, es claro que la agrupación de máximas depende fundamentalmente de la redacción lucana. No sólo incluye una equivalencia de Lc 5,39, sino que, además, cambia el orden, poniendo primero el proverbio y luego las comparaciones. Véase, para ulteriores detalles, W. Schrage, *Das Verhältnis,* 112-116.

En el contexto de la narración evangélica de Lucas, tanto la controversia como las máximas concomitantes están encuadradas en el marco del banquete (Lc 5,27-32). Lucas ha eliminado la introducción narrativa de Mc 2,18ab; y eso confiere una especial incisividad al contraste entre el banquete y la cuestión sobre el ayuno. Por otra parte, los oponentes anónimos parecen ser los fariseos y sus doctores mencionados en Lc 5,30; lo cual crea un cierto problema con la mención de los discípulos de los fariseos en Lc 5,33c.

La finalidad de la controversia consiste en introducir un cambio de perspectiva en la costumbre bien arraigada en el judaísmo de observar períodos de ayuno. Esta práctica judía tenía el sentido de expiación por el pecado (por ejemplo, el día de la gran fiesta de la Expiación: Lv 16,29-31), signo de penitencia (cf. 1 Re 21,27; Jl 1,14; 2,15-27; Is 58,1-9) o manifestación de duelo (Est 4,3). La respuesta de Jesús establece una distinción. El Maestro no rechaza la práctica del ayuno, sino que pone de manifiesto que esa obser-

vancia, en la nueva economía salvífica que se va abriendo paso, tiene sus tiempos y sus espacios oportunos. Los discípulos de Jesús no tienen por qué ayunar *ahora* (v. 34), pero tendrán que hacerlo más adelante: *en aquellos días* (v. 35). La respuesta de Jesús abre, al mismo tiempo, nuevas perspectivas sobre la incoherencia de la práctica del ayuno con la visión global de la nueva economía salvífica. La presencia de Jesús entre sus seguidores, que representa la inauguración de esa nueva economía, tiene que entenderse como una ocasión de gozo y alegría; exactamente igual que la luna de miel entre los recién casados. Ese período está marcado por el clima de celebración y no precisamente por el aspecto de tristeza que va asociado con el ayuno (cf. Jl 1,13-16). Los discípulos de Jesús son «los amigos del novio»; por consiguiente, deben participar de la alegría que supone la inauguración del nuevo período salvífico.

Pero es evidente que Jesús no elimina de la existencia de sus seguidores la práctica del ayuno; señal de que el tercer evangelista, siguiendo las huellas de Marcos, está diciendo a Teófilo —y en él, a todos sus lectores— que los ayunos practicados en la comunidad primitiva y en las comunidades de su tiempo están enraizadas en una actitud sancionada por el propio Jesús durante su ministerio público.

La narración lucana de la controversia —igual que la redacción de Marcos, pero con una intencionalidad mucho más acusada— se completa con dos comparaciones, en las que se explica otro aspecto de la práctica del ayuno. Esta observancia tenía profundas raíces en el judaísmo, y llegará un tiempo en el que la vida cristiana acepte y siga esa costumbre. Pero el ayuno tiene un aspecto de algo «viejo», que tiene que ceder ante lo «nuevo», es decir, la nueva comprensión de la nueva economía salvífica instaurada por Dios en Jesús. Eso es lo que pretenden poner de relieve estas dos comparaciones.

La formulación de Lucas les confiere un carácter peculiar (véanse las respectivas «notas» exegéticas, a propósito de los detalles comparativos). En la primera, el mensaje de Jesús a sus oponentes es claro: sus pretensiones de que los discípulos de Jesús ayunen, como lo hacen los discípulos de Juan y los de los propios fariseos, equivalen, prácticamente, a recortar una pieza de un vestido nuevo —es decir, estropearlo— para remendar un vestido viejo, al que

no le va ese parche. Queda fuertemente subrayada la incompatibilidad entre lo nuevo y lo viejo. Lo nuevo no remedia, no dignifica lo viejo; hay que deshacerse de lo viejo. Lo verdaderamente interesante en esta comparación es el énfasis que pone Lucas en la diferencia entre el judaísmo —concretamente el de los fariseos— y el cristianismo; por otra parte, se aprecia una verdadera dificultad a la hora de subrayar la continuidad entre ambas corrientes (véanse nuestras reflexiones en la introducción general a este comentario, en tomo I, pp. 310ss).

Pero Lucas no se contenta con indicar esa incompatibilidad una sola vez, sino que insiste —de la mano de Marcos— con una segunda comparación (vv. 37-38). Empeñarse en compatibilizar lo viejo con lo nuevo no funciona, no tiene ningún sentido. Echar vino nuevo en odres viejos significa estropear las dos cosas: el vino y los odres; «hay que echar el vino nuevo en odres nuevos» (v. 38). Hay que encontrar nuevas formas de expresar la religiosidad; no podemos contentarnos con seguir mecánicamente las viejas observancias y las antiguas prácticas.

Como epifonema final, Lucas pone en labios de Jesús un comentario sobre los fanáticos de las viejas prácticas. Por medio de un proverbio (v. 39), Jesús, con un cambio de sentido, pone de relieve las consecuencias de esas prácticas, que tienen como resultado cerrar al individuo a la percepción y gusto de lo nuevo. El v. 39 no supone una contradicción con las comparaciones precedentes, sino que subraya la dificultad que encuentran los que están aferrados a las viejas tradiciones para aceptar lo nuevo, el «vino nuevo» que representa Jesús. No es más que otro modo de comentar la incompatibilidad entre lo «viejo» y lo «nuevo»; el proverbio es una explicación de la actitud negativa y cerrada de los oponentes de Jesús. Al mismo tiempo le sirve al evangelista para dar razón del rechazo que experimentó la palabra de Jesús entre sus contemporáneos: «Nadie acostumbrado a un vino añejo prefiere un vino nuevo; pues dice: 'El bueno es el añejo'» (Lc 5,39).

v. 33. *Ellos le dijeron*

Por exigencias del contexto, los anónimos oponentes tienen que ser los mencionados anteriormente en el v. 30, ya que Lucas omite la introducción narrativa de Marcos (Mc 2,18). En la narración de Mateo, la pregunta proviene de «los discípulos de Juan» (Mt 9,14). Lucas construye el verbo «decir» *(eipan* = «dijeron») con la preposición *pros* (= «hacia») y acusativo (véase la «nota» exegética a Lc 1,13); la misma construcción volverá a salir en los vv. 34 y 36.

Los discípulos de Juan

La existencia de discípulos del Bautista queda confirmada por el propio Lucas, más adelante, en Lc 7,18-19; 11,1. Posiblemente se trate de un grupo de judíos palestinenses (pero véase Hch 18,25-26) que habían aceptado el bautismo de Juan, usaban determinadas fórmulas de oración y observaban regularmente el ayuno. Del texto de Mc 6,29 se puede deducir que la actividad corporativa de este grupo continuó incluso después de la prisión y muerte del Bautista. Algunos comentaristas defienden que los «discípulos» que aparecen en Hch 19,1 son un grupo de discípulos de Juan; pero esa interpretación es muy improbable (cf. JBC, art. 45, n. 90). Del episodio que comentamos puede desprenderse que existía una cierta rivalidad entre los discípulos de Jesús y los de Juan; cf. Jn 3,25-26; 4,1-2.

Ayunan frecuentemente

Lucas añade un acusativo adverbial: *pykna* (= «muchas veces»). No hay modo de determinar ni la frecuencia ni las circunstancias de este ayuno religioso practicado por los discípulos de Juan. En Mc 1,6 se nos dan ciertas indicaciones sobre la dieta, más bien ascética, del Bautista: «saltamontes y miel silvestre». La dieta se puede calificar de espartana; pero no se puede decir que sea equivalente a lo que, en general, se entiende por ayuno. Del texto de Lc 7,33 se deduce que el propio Juan observaba el ayuno. En el Antiguo Testamento se entiende por «ayuno» la abstinencia de «pan» (= comida) y de «agua» (cf. Éx 34,28; Dt 9,9); el ayuno va frecuentemente asociado con el uso de «sayal y ceniza» (por ejemplo, Dn 9,3). Parece que el elemento de renuncia personal, que va implícito en la práctica del ayuno, contribuyó a la idea de una santificación adquirida por las propias fuerzas; una actitud censurada, en muchas ocasiones, por los profetas (véase, por ejemplo, Jr 14,12; Is 58,3-9).

Dicen sus oraciones

Esta adición de Lucas parece sugerir que Juan había enseñado a sus discípulos ciertas fórmulas de oración (cf. Lc 11,1). La expresión literal de Lucas: *deēseis poiountai* (= «hacen súplicas»), es una expresión idiomática del griego clásico: el verbo *poiein*, en voz media, acompañado de un sustantivo verbal abstracto. Cf. 3 Mac 2,1; Flavio Josefo, *Bell.* VII, 5, 2, n. 107; BDF, n. 310.1.

Tus discípulos no hacen más que comer y beber

Lucas ha reformulado los materiales de su fuente (Mc 2,18), donde se dice: «tus discípulos no ayunan». Ese cambio de formulación conecta este episodio con el precedente, en el que Jesús y sus discípulos son acusados de «comer y beber» con recaudadores y gente pecadora (Lc 5,30). El tono de la crítica es evidentemente peyorativo; se quiere hacer un reproche al comportamiento de Jesús (eso es lo que pretende subrayar la traducción que proponemos). Véase, además, Lc 7,33-34, donde el propio Jesús es objeto de esa misma crítica.

v. 34. *Jesús replicó*

Literalmente habría que traducir: «Pero Jesús les dijo» *(eipen pros autous;* véase la precedente «nota» al v. 33).

No podéis hacer que los amigos del novio ayunen... ¿verdad?

Literalmente habría que traducir la expresión original: *tous huious tou nymphōnos* por «los hijos de la cámara nupcial». Jesús sale en defensa de sus discípulos, dando a entender que el ayuno es una expresión de tristeza y de abatimiento, una actitud fuera de lugar mientras el novio está presente; la presencia del novio requiere un clima de alegría.

La connotación que tenía el «ayuno» en el judaísmo contemporáneo puede deducirse tal vez de las indicaciones de un texto clásico del rabinismo, *Megillat Ta'anît* (= «manuscrito/rollo del ayuno»). Consiste en un calendario anual, con los días de cada mes en los que está prohibido el ayuno (y el duelo), porque se trata de unos días asociados con el gozo y la celebración de diversos acontecimientos históricos de Israel que se conmemoraban precisamente en esas fechas. Cf. MPAT, n. 150.

Lucas sigue fielmente a Marcos (Mc 2,19b) al hablar de «ayuno»; pero Mateo (Mt 9,15) cambia ese «ayuno» por «luto» o «estar de luto» *(penthein).* Para ulteriores detalles, véase J. A. Ziesler, *The Removal of the Bridegroom: A Note on Mark ii. 18-22 and Parallels:* NTS 19 (1972-1973) 190-194.

La expresión griega *huioi tou nymphōnos* (= «hijos de la cámara nupcial») es un semitismo, es decir, una traducción de la expresión hebrea *benê ha-ḥuppāh* (Tos.Ber. 2, 10; cf. J. Jeremias, TDNT 4, 1099-1106). El uso del término *huios* (= «hijo») quiere expresar la íntima relación entre el novio y los invitados que reciben esa designación por el papel que desempeñan precisamente con motivo de la boda.

El novio

La declaración de Jesús, formulada aquí como pregunta, le identifica a él como «el novio» en el día de su boda, cuya celebración inaugura el nuevo período de la historia. Los discípulos son sus «amigos», que tienen que participar en la alegría de la fiesta que supone esa inauguración.

Para una panorámica de las diversas interpretaciones de la frase —y de la siguiente— véase R. Dunkerley, *The Bridegroom Passage:* ExpTim 64 (1952-1953) 303-304.

Ni en el Antiguo Testamento ni en la primitiva literatura rabínica se usa el apelativo «novio» como título mesiánico (cf. J. Jeremias, TDNT 4, 1101-1103). Pero W. H. Brownlee, en su artículo *Messianic Motifs of Qumran and the New Testament:* NTS 3 (1956-1957) 195-210, espec. 205, ha tratado de interpretarlo de esta manera. Basándose en una «lectura sectaria» de Is 61,10, que lee *kkwhn* (= «como sacerdote»), en vez del verbo *yekahēn* del texto masorético, Brownlee piensa que en la comunidad de Qumrán se interpretaba el texto de 1QIsa 61,10 como referente al Mesías de Aarón: «me ha vestido un traje de justicia, como a un novio, como a un sacerdote con su corona». El texto de Isaías, según la variante de Qumrán, yuxtapone «novio» y «sacerdote». Y como hay otro texto de la literatura de Qumrán (1QSa 2,19), en el que se dice que «un sacerdote» precederá al Mesías de Israel, y ese «sacerdote» se interpreta normalmente como el Mesías de Aarón, Brownlee piensa que ésa puede ser la connotación de *kkwhn* (= «sacerdote») en 1QIsa. Sin embargo, la argumentación es muy débil. Aun en el caso de que haya que preferir el texto de 1QIsa al texto masorético, la referencia tiene que aplicarse al sumo sacerdote, vestido de gala, como también lo interpretó el posterior targum de Isaías (cf. J. F. Stenning, *The Targum of Isaiah,* Oxford 1949, 205). Por otra parte, no es seguro, ni mucho menos, que el «sacerdote» de 1QSa sea precisamente el Mesías de Aarón. Para ulteriores detalles, véase J. Gnilka, «*Bräutigam*» - *spätjüdisches Messiasprädikat?:* TTZ 69 (1960) 298-301.

v. 35. *Vendrán días*

Indudablemente se trata de días muy distintos a los de la celebración festiva, en la que el novio está presente. La misma expresión aparece también en Lc 17,22; 19,43; 21,6; 23,29. En este episodio, Lucas reproduce los materiales de Marcos (= «Mc»). Más adelante, en Lc 22, 35-36, se expresará de otro modo la distinción entre el «tiempo de Jesús» y el «tiempo de la Iglesia».

Se les quite al novio

El verbo *aparthē* está tomado de Marcos (Mc 2,20), y en toda la tradición sinóptica no aparece más que en este episodio. Evidentemente, hace referencia a la «marcha» de Jesús, al fin de su presencia entre sus discípulos; pero no se puede decir que entre sus connotaciones vaya incluida la muerte violenta. El códice D emplea ese mismo verbo en Hch 1,9 para describir la ascensión de Jesús; pero, naturalmente, sería leer demasiado en este episodio si quisiéramos atribuirle todas esas connotaciones.

Entonces ayunarán

De este modo, Lucas da un fundamento al ayuno como práctica de la comunidad cristiana primitiva, anclándolo en una palabra de Jesús. Pero no hay la más mínima huella, ni siquiera acudiendo al contexto global del episodio, de que ese ayuno pueda referirse al luto y al duelo por la pasión y muerte de Cristo.

En aquellos días

Como ya indicábamos en el «comentario» general, Lucas emplea la forma plural, en vez del singular de Marcos (*en ekeinē tē hēmera* = «en aquel día»: Mc 2,20), para hacer concordar la frase con el comienzo del versículo.

v. 36. *Y les propuso también*

La construcción griega dice: *elegen pros autous* (= «les decía»); véase la «nota» al precedente v. 33. Este modo de introducir las parábolas es típico de Lucas (Lc 12,16.41; 14,7; 15,3; 18,9; 20,9.19); a veces sustituye el dativo *autois* (= «les», «a ellos») por la frase preposicional *pros autous* (cf. Lc 6,39; 18,1; 21,29). La función de la frase en este episodio es de mera sutura; sirve para unir las comparaciones con el relato de la controversia. Al mismo tiempo ilustra uno de los matices de la «declaración» de Jesús, dándole un sentido alegórico.

Una parábola

El término griego *parabolē* ya hizo su primera aparición en Lc 4,23 en el sentido de «proverbio», y en ese sentido también se puede aplicar al siguiente v. 39. Sin embargo, aquí se emplea con el significado normal de «parábola» o «comparación», que es el sentido propio en la tradición evangélica. La variedad de significados del término *parabolē* hay que atribuirla a su trasfondo veterotestamentario; de hecho, tanto *parabolē* —término exclusivo de la tradición sinóptica— como *paroimia* —correspondiente en la tradición del cuarto Evangelio— traducen la palabra hebrea *māšāl* en la versión de los LXX. El término hebreo es tremendamente polisémico: «máxima» (libro de los Proverbios), «proverbio» (1 Sm 10,11-12; 24,14), «verso profético» (Nm 23,7), «parábola» (2 Sm 12,1-6), «alegoría» (Ez 17,2-24), «cantar» o «burla» (Is 14,4). También se traduce con *parabolē* la palabra hebrea *ḥîdāh* (= «enigma»: Prov 1,6).

En la tradición evangélica, *parabolē* denota, por lo común, una forma literaria que se utiliza para conseguir cierto efecto estético, a través de una comparación ilustrativa de naturaleza más bien genérica; la «parábola» no está condicionada por determinaciones temporales, como suele ser el caso en la mayoría de las narraciones evangélicas. La «parábola» propiamente dicha es una comparación que echa mano de técnicas narrativas populares y de infinidad de detalles de la vida diaria de Palestina; su contenido es algún punto del mensaje cristiano expuesto con cierta claridad y con una viveza que estimula la atención del destinatario, al mismo tiempo que suscita una reflexión ulterior, plantea una problemática y exige una valoración o una aplicación concreta. Muchas veces, la comparación es explícita (véase, por ejemplo, Lc 6, 47-49); entonces, la parábola es una expansión narrativa de esa semejanza, generalmente en tiempo pasado (imperfecto, aoristo, incluso perfecto). Otras veces, la comparación es sólo implícita (véase, por ejemplo, 8,5-8); entonces se trata, prácticamente, de un desarrollo metafórico. El término «semejanza» se emplea a veces para referirse a una comparación que usa fundamentalmente elementos descriptivos más bien que detalles narrativos, y en la que predomina el tiempo presente; también aquí la comparación puede ser explícita o estar meramente implícita o insinuada (como, por ejemplo, en el episodio que estamos comentando). Pero, en realidad, la distinción entre «parábola» y «semejanza» es prácticamente irrelevante.

La descripción que acabamos de dar de *parabolē* se refiere únicamente a sus características literarias. Pero, aunque los elementos formales de esta figura no dejan de ser importantes, en realidad están

subordinados al contenido o al mensaje que quiere transmitir. La finalidad de esta clase de figuras no consiste en una comparación de ciertas verdades cristianas con los detalles de la vida corriente, sino que más bien lo que pretende es enfrentar al lector con esas verdades del cristianismo de una manera sugestiva y con procedimientos no habituales. Efectivamente, se trata de un proceso de revelación empleado para transmitir ciertos matices que no se pueden expresar por medio de formulaciones abstractas y para solicitar la adhesión del lector o del oyente.

Por lo general, la «parábola» consiste en una sola comparación, como se reconoce casi unánimemente desde los estudios de A. Jülicher en 1899. Éste es un aspecto que hay que tener muy en cuenta para evitar excesos en la interpretación de determinados detalles de la figura. Pero no se puede negar que en el estudio de las parábolas se ha tendido a exagerar este aspecto; mientras que, en realidad, algunas parábolas de la tradición evangélica tienen claramente —e incluso exigen— varios puntos de comparación. Lo más correcto es estudiar cada una de ellas en particular.

Para un estudio más detallado, pueden consultarse las obras que damos a continuación: F. Hauck, TDNT 5, 744-761; C. H. Dodd, *Las parábolas del Reino* (Ed. Cristiandad, Madrid 1974); J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús* (Estella [2]1971); J. S. Glen, *The Parables of Conflict in Luke* (Filadelfia 1962); R. E. Brown: NovT 5 (1962) 36-45; A. N. Wilder, *The Parable,* en *The Language of the Gospel: Early Christian Rhetoric* (Nueva York 1964) 79-96; X. Léon-Dufour, *Estudios de Evangelio. Análisis exegético de relatos y parábolas* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982).

Nadie recorta una pieza de un vestido nuevo

Lucas ha reformulado la primera comparación del relato de Marcos, lo que confiere a esta primera imagen una mayor semejanza con la segunda. Marcos dice así: «Nadie le pone una pieza de paño sin estrenar a un vestido viejo; porque, si hace eso, el remiendo tira del vestido, es decir, lo nuevo tira de lo viejo y deja un roto mucho peor» (Mc 2,21; cf. Mt 9,16). Esta formulación de Marcos ha experimentado diversas interpretaciones. Según J. Jeremias *(Parables,* 118), el sentido es el siguiente: «La época antigua ha terminado; por eso se compara a un vestido viejo, que no vale la pena remendar con un paño nuevo. Ha llegado la nueva era, la definitiva». Pero esa interpretación no explica el «roto mucho peor». Por su parte, A. Kee, en su artículo *The Old Coat and the New Wine: A Parable of Repentance:* NovT 12 (1970) 13-21, piensa que la comparación presupone que el vestido viejo todavía está en condiciones de poder admitir un remiendo; pero si la ope-

ración se lleva a cabo de una manera inadecuada, es decir, con una pieza de paño sin estrenar, el roto que va a quedar en el vestido viejo será mucho peor, y existe el peligro de que quede totalmente estropeado. La interpretación es posible. Pero el verdadero sentido de la comparación parece consistir en la incompatibilidad de lo viejo con lo nuevo: «el remiendo tira del vestido, es decir, lo nuevo tira de lo viejo»; y el resultado es que el vestido viejo queda aún en peores condiciones de uso.

En la reformulación lucana, el aspecto de incompatibilidad entre lo nuevo y lo viejo está presente; pero el énfasis es distinto. Veamos. La formulación de Marcos —y la de Mateo, que sigue fielmente a Marcos— centra la atención del destinatario en el vestido viejo; en cambio, la redacción de Lucas fija la atención del lector en el vestido nuevo, que es el que va a quedar estropeado, y cuya pieza no combina con el vestido viejo. Por consiguiente, la redacción de Lucas es una ilustración más adecuada de uno de los aspectos de la controversia. El que pregunte cómo se le puede ocurrir a alguien deshacer un vestido nuevo para remendar uno viejo es que no ha entendido en absoluto el sentido de la narración ni el punto de la comparación.

Si se hace así

Literalmente habría que traducir: «pero si no» *(ei de mē ge),* una expresión griega que equivale a «de otro modo» cuando va después de una frase negativa (como en el caso presente).

v. 37. *Vino nuevo en odres viejos*

Segunda comparación tomada de Mc 2,22, y que Lucas reproduce con ligeras variantes.

Las pieles de pequeños animales, generalmente de cabra, después de bien curtidas, se cosían cuidadosamente en forma de bolsa y se usaban para conservar líquidos, por ejemplo, agua (Gn 21,15), leche (Jue 4,19) o vino (Jos 9,4.13).

Hace reventar

La fuerza de fermentación del mosto es superior a la resistencia de unos odres ya viejos y gastados.

Se derrama el vino y los odres se echan a perder

Igual que en la primera comparación, el efecto de la manipulación inadecuada es doble; pero, en este segundo caso, el aspecto de incompatibilidad no aparece tan expreso como en el anterior. El detrimento afecta a los dos, tanto a lo viejo como a lo nuevo. Pero la atención del

lector no se dirige a la superioridad de lo nuevo sobre lo viejo, sino más bien al hecho de su incompatibilidad.

v. 38. *Echar el vino nuevo en odres nuevos*

El acento se pone aquí en la necesidad de adaptación de unos elementos con otros, de modo que sean compatibles. Prácticamente se dice de forma positiva lo que se acaba de enunciar en oposición negativa (cf. v. 36). La nueva economía de salvación tiene que encontrar nuevas formas de religiosidad que se adapten a sus precisas exigencias.

Lucas ha añadido a la formulación de Marcos el adjetivo verbal *blēteon* (= «tiene que ser echado», «lo que hay que hacer es echar»); cf. Mc 2,22d.

v. 39. *Nadie acostumbrado a un vino añejo prefiere un vino nuevo*

Algunos códices —A, Θ y la tradición textual «koiné»— añaden el adverbio *eutheōs* (= «inmediatamente», «en seguida») antepuesto al verbo *thelei* (= «quiere», «prefiere»). Esa adición introduce un nuevo matiz en la comparación: no lo prefiere inmediatamente, pero tal vez, con el tiempo, se anime a probarlo. Con todo, la base textual no es suficiente como para aceptar esa adición; hay que conservar el texto como está. También se añade el adverbio en EvTom 47 (cf. «comentario»).

En el proverbio resuenan viejas convicciones, un axioma universal que, aunque con diferentes formulaciones, ha llenado muchas páginas de literatura. Cf. Eclo 9,10b; bBer. 51a.

Se ha pensado a menudo que este proverbio está en contradicción con las dos anteriores comparaciones; véanse, por ejemplo, J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas,* 126; H. Seesemann, TDNT 5, 165. Por otra parte, el hecho de que falte en la redacción de Marcos e incluso en algunos manuscritos de Lucas —códice D, VL y algunos escritores de la época patrística— ha llevado a poner en duda, en ciertos ambientes, su autenticidad textual. J. M. Creed (*The Gospel according to St. Luke,* 83), siguiendo la recensión textual de Westcott-Hort, pone entre paréntesis todo el versículo. Pero los datos y testimonios textuales en favor de la autenticidad del proverbio es abrumadora, como lo prueban el P^{75}, el P^{4}, los códices B, ℵ y un largo etcétera. El proverbio es un comentario irónico de Jesús sobre el efecto que produce el aferrarse a lo «viejo» en el que ha cerrado su mentalidad ante el mensaje de la nueva economía de salvación.

El bueno es el añejo

La frase es, en realidad, un comentario bastante trivial, añadido como explicación del proverbio. Se omite en EvTom 47. Pero tiene cierta semejanza con otras frases explicativas que, de vez en cuando, Lucas añade a su peculiar versión de determinados episodios evangélicos (cf. Lc 20,39-40; Mc 12,25; 11,18; Mt 12,26).

El texto griego usa el adjetivo *chrestos* en grado positivo (= «bueno»). Los códices A, C, Θ, la tradición textual «koiné» y las versiones latinas ponen el adjetivo en grado comparativo: *chrestoteros* (= «mejor»), pero, desde el punto de vista de la crítica textual, difícilmente se puede preferir ese comparativo al positivo *chrēstos,* que es la lectura ofrecida por el P[4], el P[57 (?)], códices B, ℵ, W, etc. Por otra parte, no es raro en Lucas el empleo de un adjetivo en grado positivo, pero con significado comparativo (e incluso superlativo). Por eso la frase podría perfectamente traducirse: «El mejor es el añejo», o también: «El añejo es mejor». Cf. Lc 9,48; 10,42. En este caso, la formulación de Lucas podría ser un reflejo del deterioro gramatical experimentado por la lengua griega en su período helenístico, en concreto, por lo que se refiere a los grados de comparación de los adjetivos. Cf. BDF, nn. 60-62; M. Zerwick, *Graecitas biblica,* nn. 143-153; P. Jouon: RSR 18 (1928) 345. Sobre el problema textual de este pasaje, véase nuestra introducción general, tomo I, pp. 218ss.

En una visión superficial, la frase vendría a ratificar el rechazo de la predicación de Jesús por parte de los judíos. Pero, dado el matiz decididamente irónico de la expresión, el sentido es diametralmente opuesto.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 5,33-39

Beilner, W., *Christus und die Pharisaer* (Viena 1959) 19-25.
Braumann, G., *«An jenem Tag» Mk 2,20:* NovT 6 (1963) 264-267.
Cremer, F. G., *Lukanisches Sondergut zum Fastenstreitgesprach Lk 5, 33-39 im Urteil der patristischen und scholastischen Exegese:* TTZ 76 (1967) 129-154.
Diamond, G., *Reflections upon Recent Developments in the Study of Parables in Luke:* ABR 29 (1981) 1-9.
Dillistone, F. W., *St. Mark ii, 18-22. A Suggested Reinterpretation:* ExpTim 44 (1936-1937) 253-254.
Dunkerley, R., *The Bridegroom Passage:* ExpTim 64 (1952-1953) 303-304.

Dupont, J , *Vın vıeux, vın nouveau (Luc 5,39)* CBQ 25 (1963) 286-304

Feuıllet, A , *La controverse sur le ȷeûne (Mc 2,18-20, Mt 9,14-15, Lc 5,33-35)* NRT 90 (1968) 113-136, 252-277

Gnılka, J , *«Brautıgam» - spatȷudısches Messıaspradıkat?* TTZ 69 (1960) 298-301

Hahn, F , *Dıe Bıldworte vom neuen Flıcken und vom ȷungen Weın* EvT 31 (1971) 357-375

Kee, A , *The Old Coat and the New Wıne A Parable of Repentance* NovT 12 (1970) 13-21

— *The Questıon about Fastıng* NovT 11 (1969) 161-173

Kuhn, H -W , *Altere Sammlungen ım Markusevangelıum* (Gotınga 1971) 61-72

O'Hara, J , *Chrıstıan Fastıng Mk 2,18-22* Scr 19 (1967) 82-95

Reıcke, B , *Dıe Fastenfrage nach Luk 5,33 39* TZ (1974) 321-328

Roloff, J , *Das Kerygma und der ırdısche Jesus Hıstorısche Motıve ın den Jesus-Erzahlungen der Evangelıen* (Gotınga 1970) 235-237

Schafer, K T , « *und dann werden sıe fasten, an ȷenem Tage» (Mk 2,20 und Parallelen),* en «Synoptısche Studıen» Hom a Alfred Wıkenhauser (ed por J Schmıd/A Vogtle, Munıch 1953) 124-147

Synge, F C , *Mark ıı 21 = Matthew ıx 16 = Luke v 36 The Parable of the Patch* ExpTım 56 (1944-1945) 26-27

Zıesler, J A , *The Removal of the Brıdegroom A Note on Mark ıı 18-22 and Parallels* NTS 19 (1972-1973) 190-194

26. *CONTROVERSIAS SOBRE EL SABADO* (6,1-11)

[1] Un sábado cruzaba Jesús por unos sembrados y sus discípulos se pusieron a arrancar espigas, y, desgranándolas entre las manos, se las iban comiendo. [2] Algunos de los fariseos dijeron:

—¿Por qué hacéis lo que no está permitido en sábado?

[3] Jesús les replicó:

—¿Ni siquiera habéis leído lo que hizo David cuando él y sus hombres sintieron hambre, [4] cómo entró en la casa de Dios, cogió *los panes consagrados* [a], comió él y les dio a sus acompañantes, aunque sólo a los sacerdotes les estaba permitido comerlos?

[5] Y añadió:

—El Hijo de hombre es señor del sábado.

[6] Otro sábado entró Jesús en la sinagoga y se puso a enseñar. Había allí un hombre que tenía la mano derecha atrofiada. [7] Los doctores de la ley y los fariseos estaban observándole, para ver si curaba en sábado y así poder acusarlo. [8] Pero Jesús conocía sus intenciones. Por eso dijo al hombre de la mano atrofiada:

—Levántate y ponte ahí en medio.

Él se levantó y se quedó en pie. [9] Entonces Jesús les dijo:

—Permitidme una pregunta: ¿está permitido en sábado hacer el bien o hacer el mal, salvar una vida o acabar con ella?

[10] Y echando en torno una mirada a todos, le dijo al hombre:

—¡Extiende la mano!

El hombre lo hizo y recobró el uso de su mano. [11] Fuera de sí de rabia, se pusieron a discutir qué podrían hacer con Jesús.

[a] 1 Sm 21,7

La última de este grupo de controversias, que Lucas ha introducido en este punto de su narración evangélica, trata sobre la actitud de Jesús con respecto a la observancia del sábado (Lc 6,1-11). En realidad, son dos controversias tomadas, tal cual, de la narración de Marcos (Mc 2,23-3,6). Generalmente se las estudia por separado; en parte, porque en el propio Evangelio según Marcos aparecen separadas debido a la tardía división en capítulos, que se remonta a la época medieval y, en parte, porque la redacción de Lucas introduce entre las dos controversias una nueva precisión temporal: «Otro sábado» (Lc 6,6), mientras que, en la secuencia de Marcos, la supuesta segunda confrontación tiene lugar en la sinagoga —«entró de nuevo en la sinagoga» (Mc 3,1)—, pero en ese mismo sábado. A pesar de todo, desde el punto de vista del contenido, las dos escenas tratan de la actitud de Jesús con respecto a la observancia del sábado y obedecen probablemente a una labor de agrupación de materiales, ya en la misma colección de episodios anterior a la redacción de Marcos (cf. H.-W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium,* 72-81; F. Neirynck, *Jesus and the Sabbath: Some Observations on Mark II, 27,* en *Jésus aux origines de la christologie,* 229).

Las dos controversias que nos ocupan no sólo respetan el orden establecido por Marcos (cf. Mc 2,23-28; 3,1-6), sino que, con toda probabilidad, están tomadas de esa misma redacción (= «Mc»), aunque con algunas modificaciones introducidas por Lucas. La primera parte del episodio (Lc 6,1-5), comparada con su correlativa en Marcos (Mc 2,23-28), ofrece las modificaciones siguientes:

1) La redacción de Lucas omite un detalle narrativo innecesario referente a los discípulos: «empezaron a abrirse camino» *(ērxanto hodon poiein:* Mc 2,23b); pero añade la acción de desgranar las espigas entre las manos para írselas comiendo (Lc 6,1).

2) Lucas omite las circunstancias temporales del episodio de David: «en tiempos del sumo sacerdote Abiatar» (cf. Mc 2,26).

3) Igualmente omite la primera parte de las palabras de Jesús: «El sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27).

4) El texto de Lucas cambia el orden de las palabras en la última frase de Jesús (Lc 6,5; cf. Mc 2,28).

También la segunda parte del episodio (Lc 6,6-11) sufre algunas modificaciones; reseñamos las siguientes:

1) Según la versión de Lucas, la segunda controversia tiene lugar «otro sábado» (Lc 6,6).

2) La descripción del hombre que está en la sinagoga añade un pequeño detalle, al precisar que la mano atrofiada era precisamente la «derecha» (Lc 6,6b; cf. Mc 3,1).

3) Lucas añade la presencia de «los doctores de la ley y los fariseos» entre los que estaban observando la actuación de Jesús (Lc 6,7; cf. Mc 3,2).

4) Igualmente añade la indicación de que «Jesús conocía sus intenciones» (Lc 6,8a; cf. Mc 3,3).

5) Lucas omite el dato de que los adversarios quedaron reducidos al silencio (cf. Mc 3,4d).

6) También omite toda referencia a la confabulación de los fariseos con los partidarios de Herodes, en orden a acabar con Jesús (cf. Mc 3,6).

Otras diferencias menores serán tratadas en las respectivas «notas» exegéticas.

Aunque T. Schramm (*Der Markus-Stoff,* 111-112) ha catalogado minuciosamente las diferencias entre el relato de Marcos por una parte y los otros dos relatos sinópticos por otra, y a pesar de que postula una fuente distinta de Mc 2,23-28 para la primera parte de la controversia, es decir, para Lc 6,1-5 y Mt 12,1-8, se ve obligado a admitir que no hay «una certeza evidente» que imponga esa interpretación. En cuanto a la segunda parte de la controversia (Lc 6,6-11), Schramm no busca otra fuente alternativa fuera de la narración de Marcos. La dificultad que se plantea con respecto a la primera sección de la controversia radica, al menos en parte, en las coincidencias menores de Mateo y Lucas en oposición a Marcos; pero tal vez se haya exagerado excesivamente esta realidad. Por ejemplo, en cuanto a la expresión *hodon poiein* (= «abrirse camino»), aunque es verdad que se encuentra en la versión griega de Jue 17,8, la formulación más apropiada sería usar el infinitivo de

la voz media: *poieisthai* (cf. F. Neirynck, *Jesus and the Sabbath,* 257-258); tal vez sea ésta la razón por la que Mateo y Lucas omiten esa frase, o quizá porque, de hecho, resulta innecesaria y repetitiva. Para un intento de dar a esa expresión un significado distinto, véanse los artículos de B. Murmelstein, *Jesu Gang durch die Saatfelder:* «Angelos» 3 (1930) 111-120, y de P. Benoit, *Les épis arrachés (Mt 12,1-8 et par.):* SBFLA 13 (1962-1963) 76-92; para una valoración de esas opiniones —aunque no tienen una incidencia decisiva ni son pertinentes para nuestro análisis, en este momento véase el citado estudio de F. Neirynck, *Jesus and the Sabbath,* 254-261.

En cuanto al episodio de David, que Marcos data «en tiempos del sacerdote Abiatar», es posible que Mateo y Lucas hayan omitido esa datación, porque —independientemente uno de otro— la consideraban errónea. También se puede explicar el cambio de palabras en Lc 6,5 y Mt 12,8 simplemente por preferencias personales de un orden diverso; aunque, eso sí, independientemente uno de otro.

El verdadero problema reside en la omisión —tanto en Mateo como en Lucas— del texto de Mc 2,27. El motivo de esta omisión depende, en parte, de cómo se interprete la relación que existe, en el texto de Marcos, entre los vv. 27 y 28 (véase, a este propósito, el citado artículo de F. Neirynck, pp. 231-246). La adición del v. 28 a Mc 2,27 pretendía, indudablemente, poner cierta restricción a la libertad que se expresa en el v. 27. Es posible que la omisión de ese versículo en los otros dos sinópticos obedezca a una reacción en esa misma línea (cf. E. Haenchen, *Der Weg Jesu,* Berlín [2]1968, 121).

Sea cual sea la explicación que se proponga de la relación de las dos palabras de Jesús (Mc 2,27-28 y Mc 3,4), con el contexto en que se encuentran en la propia narración de Marcos, lo que es evidente es que Lucas ha tomado ambos dichos de Jesús de esa redacción (Mc 2,28; 3,4 = Lc 6,5.9). De hecho, constituyen las «declaraciones» de Jesús en las dos controversias reseñadas en este pasaje. Probablemente es correcta la interpretación que propone E. Lohse *(Jesu Worte über den Sabbat:* cf. bibliografía) de las dos partes de este episodio. La primera sería, según Lohse, una creación de la comunidad, ya que presenta una reacción de los fariseos

contra los discípulos de Jesús, sin que esto sea un obstáculo para considerar como auténtica la palabra de Jesús en Mc 2,27. En cambio, la segunda parte —en la redacción de Marcos— habría que situarla en el ministerio propiamente dicho de Jesús, con una palabra auténtica del Maestro en Mc 3,4.

Por lo que se refiere al texto de Mc 2,28, sea cual sea la interpretación que quiera dársele, el hecho es que constituye la «declaración» de Jesús en Lc 6,5. En cuanto a la reacción de los oponentes —contra los discípulos en la primera parte y contra el propio Jesús en la segunda—, no se puede negar que establece unas ciertas diferencias entre las dos narraciones sinópticas. En la redacción lucana del episodio se puede percibir la actitud de los primeros cristianos con respecto a la observancia judía del sábado; no sólo se trata de un principio consagrado en la existencia cristiana, sino que se le considera enraizado en la propia actitud de Jesús.

El mensaje que Lucas quiere transmitir en este doble episodio es fácilmente discernible: incluso una institución como el descanso sabático que, en Gn 1, se considera como de origen divino, tiene que ceder ante otras consideraciones. La primera consideración queda expuesta en Lc 6,1: los discípulos hambrientos, que se ponen a arrancar espigas de un campo ajeno, pueden hacerlo aun en sábado. Esa acción, que a primera vista puede parecer puramente mecánica, se justifica con un episodio veterotestamentario, cuyos protagonistas fueron David y sus acompañantes, un día que se encontraban hambrientos. Ajimélec, sacerdote del santuario de Dios, supo hacer una excepción en la normativa sobre el «pan consagrado» para satisfacer el hambre y las necesidades más perentorias de David y de sus acompañantes. Jesús hace referencia a ese caso de la Escritura y se lo mete por los oídos a unos criticones como los fariseos, aunque, en realidad, no tiene nada que ver con el sábado. La unión de este episodio de las andanzas de David (cf. 1 Sm 21, 2-7) con la solemne «declaración» en Lc 6,5: «El Hijo de hombre es señor del sábado», no sólo se anticipa a una posible réplica por parte de los fariseos, que le podrían responder que él no es David, sino que, además, ofrece una buena base para la defensa que hace Jesús de sus discípulos. Implícitamente, hay una profunda afirmación cristológica: Jesús es más importante que David, porque él es señor del sábado. En este pasaje se une a las prerrogativas de Jesús

ya mencionadas anteriormente, como su «poder» (Lc 4,14.36; 5,17) y su «autoridad» (Lc 4,32.36; 5,24), un nuevo atributo: su «señorío»; es más, Jesús es «señor» precisamente en cuanto «Hijo de hombre».

Otra de las consideraciones ante las que tiene que ceder la institución del descanso sabático es la obra de misericordia que Jesús va a realizar, no en favor de sus discípulos, sino en ayuda de un pobre desvalido que, aunque no se encuentra en una situación desesperada, sí necesita que se le devuelva a su mano atrofiada toda su vitalidad. La tradición farisea debía de conocer la posibilidad de hacer algunas excepciones en la normativa del descanso sabático, al menos si nos dejamos iluminar por la tradición rabínica posterior (cf. Str.-B., 1, 622-629): «Siempre que haya duda sobre si una vida está en verdadero peligro, no se aplicará el precepto del sábado» (Yom. 8, 6). Pero la tradición evangélica, que presenta curaciones de Jesús en casos menos extremos, parece ignorar ese tipo de prescripciones. La pregunta que hace Jesús (Lc 6,9), y que constituye su auténtica «declaración» en esta escena, no apela a dichas prescripciones, sino más bien al sentido común. La declaración de Jesús pone el acento sobre la libertad que tiene que presidir la actuación de sus seguidores cuando se trata de hacer el bien a la gente o de salvar una vida. La segunda parte de la controversia, que finaliza con el relato de la curación prodigiosa, no sólo da relieve a su declaración, sino que ejemplifica en qué consiste el ministerio del amor. La unión de esta segunda parte con la controversia precedente ilustra, de manera complementaria, cómo «el Hijo de hombre es señor del sábado».

El final de la narración abre una perspectiva sobre el comienzo de una actitud agresiva contra Jesús, que irá adquiriendo intensidad en el curso de la narración evangélica. Lucas se separa de Marcos en el último detalle y pasa por alto la confabulación de los fariseos con los partidarios de Herodes para acabar con Jesús. Lucas prefiere suavizar el dato de la oposición a Jesús y mantenerlo a nivel genérico, sin entrar en descripciones específicas.

v 1 *Un sábado*

Lucas emplea el singular *en sabbatō* (vease la «nota» exegética a Lc 4,31), en vez del plural utilizado por Marcos *tois sabbasin*

La lectura *en sabbatō* se encuentra en la mayoría de los códices y manuscritos importantes, como P4, P75 (?), ℵ, B, L, W y la familia Lake de códices minúsculos, etc Sin embargo, otros muchos manuscritos —y algunos de ellos importantes, como los códices A, C, D, K, X, Θ, etc — traen una variante muy extraña *en sabbatō deuteroprōtō,* que resulta prácticamente intraducible (literalmente «en [el] sábado segundo primero») La familia Freer de códices minúsculos llega incluso a separar la extraña palabra, dividiéndola en dos adjetivos *deuterō prōtō* Esa forma adjetival no aparece en ninguno de los escritos griegos de ninguna época Linguistas como J H Moulton y G Milligan la califican como *vox nihili* (= «vocablo inexistente» MM, 143) En un intento a la desesperada, BGD (177) lo traduce por *first but one* (= ¿«anteprimero»?), con una referencia a Epifanio, *Panarion,* 30, 32, GCS, 25, 378 Durante siglos ha constituido una de las mayores dificultades de interpretación Hay quien ha defendido su carácter original invocando el principio de la *lectio difficilior,* y más recientemente se ha llegado a pensar que refleja una expresión semítica, derivada de un antiguo calendario sacerdotal usado por los judíos de Palestina y conservado por los esenios de Qumrán Según esta interpretación, se referiría al sábado en el que se hacía la agitación ritual de las primeras gavillas, es decir, el sábado que servía de referencia para calcular la fiesta de Pentecostés Según las indicaciones de Lv 23,15, la fiesta debía caer cincuenta días «a contar desde el día siguiente al sábado —día en que lleváis la gavilla para la agitación ritual— hasta el día siguiente al séptimo sábado», la expresión «desde el día siguiente al sábado» *(mimmoḥorat haššabbāt)* es una frase muy oscura, que ha provocado innumerables disputas de datación ya desde la misma Antiguedad

Los que aceptan el antiguo calendario sacerdotal explican «el segundo primer sábado» como el primer sábado después de la fiesta de los Acimos, pero segundo después de la fiesta de Pascua propiamente dicha Cf 11QTemp 18,10-19,9 Para ulteriores análisis, véanse J P Audet, *Jésus et le «calendrier sacerdotal ancien» Autour d'une variante de Luc 6,1* ScEccl 10 (1958) 361-383, J Baumgarten, *The Counting of the Sabbath in Ancient Sources* VT 16 (1966) 277 286, G W Buchanan/C Wolfe, *The «Second first Sabbath» (Luke 6,1)* JBL 97 (1978) 259 262, E Vogt, *Sabbatum «deuterópróton» in Lc 6,1 et antiquum kalen-*

darium sacerdotale Bib 40 (1959) 102 105, E Mezger, *Le sabbat «second premier» de Luc* TZ 32 (1976) 138 143 (Mezger lo interpreta como «el segundo sábado del primer [mes]»), E Delebecque, *Sur un certain Sabbat* «Revue de philologie» 48 (1974) 26 29

La mejor solución, en orden a determinar el significado de una palabra tan problemática, es considerarla como el resultado de una glosa de los copistas Hasta este momento, Lucas ha mencionado el sábado en tres ocasiones (Lc 4,31, 6,1, 6,6), en esa última mención (6,6), Lucas dice *en heterō sabbatō* (= «en otro sábado»), es posible que algún copista haya escrito en Lc 6,1 *en prōtō* (= «en el primer [sábado]»), y que otro copista, al darse cuenta de que ya se había mencionado uno en Lc 4,31, añadiese *deuterō* (= «segundo») —lo que explicaría la lectura de los manuscritos minúsculos de la familia Freer *en deuterō prōtō*— Con el pasar del tiempo, los dos adjetivos habrían llegado a unirse en *deuteroprōtō* Cf B M Metzger, TCGNT, 139 A pesar de todo, en nuestra opinión, hay que mantener la lectura simplificada *en sabbatō,* que es la que ofrecen los manuscritos y códices más representativos del texto original

Cruzaba Jesús

La traducción literal «Y sucedió (que) él cruzaba por unos sembrados», revela la construcción narrativa característica de Lucas *egeneto de* con el infinitivo *diaporeuesthai* (cf tomo I, pp 198s) El pasaje paralelo de Marcos (Mc 2,23) es el único ejemplo de una construcción narrativa semejante en todo el segundo Evangelio *(kai egeneto auton paraporeuesthai* = «Y sucedió [que] él pasaba [por unos sembrados]»)

Se pusieron a arrancar espigas

Arrancar espigas de un campo ajeno era una cosa lícita, pero con tal de no meter la hoz, cf Dt 23,26 «Si entras en las mieses de tu prójimo, coge espigas con la mano, pero no metas la hoz en la mies de tu prójimo» Con todo, véanse las observaciones de B Cohen HTR 23 (1930) 91 92

Desgranándolas entre las manos

Es decir, restregándolas, para separar la cascarilla del grano Ese detalle es una adición de Lucas al texto de su fuente («Mc»)

Se las iban comiendo

La traducción quiere expresar el matiz de acción continua, implícito en el uso del imperfecto *ēsthion* (= «comían»)

v. 2. *Algunos de los fariseos*

Lucas ha modificado la mención de los oponentes introduciendo el pronombre indefinido *tines,* al que sigue un genitivo partitivo. El texto paralelo de Marcos (Mc 2,24) dice simplemente: «los fariseos».

¿Por qué hacéis...?

El texto de Marcos utiliza la tercera persona del plural: *poiousin* (= «hacen»), con referencia a los discípulos; pero Lucas la cambia a segunda del plural: *poieite* (= «hacéis»), para incluir también al propio Jesús en la crítica de los fariseos.

Lo que no está permitido en sábado

El mandamiento de Éx 34,21 prescribe el descanso sabático incluso en la temporada de la cosecha. Para asegurar el respeto de la normativa, la tradición creó «una barrera», interpretando el «espigueo» como una forma de «recolección» prohibida (cf. Šab. 7, 2; cf. jŠab. 7, 9b; Str.-B., 1, 617).

v. 3. *Jesús les replicó*

Sobre la expresión literal: «Y respondiendo, Jesús les dijo», véase la «nota» exegética a Lc 5,33. Lucas añade el participio *apokritheis* (= «respondiendo»), para subrayar que Jesús responde directamente a la observación de los fariseos, que les incluye a todos, a él y a los suyos, en la segunda persona del plural. Se percibe en esta formulación la presencia de la comunidad cristiana en controversia con el judaísmo contemporáneo, y, paralelamente, la defensa que el propio Jesús hace de su comunidad.

¿Ni siquiera habéis leído...?

La formulación lucana de la contrarréplica, con la partícula *oude* (= «ni siquiera»), en vez de la expresión de Marcos: *oudepote* (= «nunca»), da un relieve mucho más incisivo a la ironía de la respuesta de Jesús. Se afirma de manera implícita que la acción de los discípulos está perfectamente justificada, incluso por la propia Escritura.

Lo que hizo David cuando él y sus hombres sintieron hambre

Lo primero que hace Jesús es apelar al testimonio de la Escritura; concretamente, al episodio narrado en 1 Sm 21,2-7, cuando David y sus acompañantes, hambrientos y exhaustos, tuvieron que comer «pan consagrado» en el santuario de Nob.

v. 4. *Entró en la casa de Dios*

El detalle es anacrónico, porque en aquellas fechas aún no se había construido «la casa de Dios», obra de Salomón; pero Lucas reproduce el dato de su fuente («Mc»). En el santuario de Nob, el sacerdote Ajimélec «le dio (a David) pan consagrado» (1 Sm 21,7). Lucas omite un detalle erróneo de Marcos: la identificación del sacerdote como «Abiatar» (cf. Mc 2,26); Mateo también omite ese detalle (Mt 12,4).

Cogió

El texto original usa el participio *labōn* (= «cogiendo»). Es una adición de Lucas al texto de Marcos, que se contenta con dos verbos en indicativo: *ephagen* (= «comió») y *edōken* (= «dio»). J. A. Grassi [*The Five Loaves of the High Priest (Mt xii, 1-8; Mk ii, 23-28; Lk vi, 1-5; 1 Sam xxi, 1-6):* NovT 7, 1964-1965, 119-122], en dependencia de la interpretación patrística, ve en esa modificación de Lucas una resonancia de la catequesis eucarística de la primera comunidad, basada en una lectura cristiana de 1 Sm 21.

Los panes consagrados

Como alternativas de traducción se podrían proponer: «los panes dedicados» o «los panes de la presencia». Eso es lo que significa la expresión hebrea *leḥem happānîm*, el «pan presentado», colocado en presencia del Señor (cf. Éx 25,30; 35,13; 39,36; 40,23). Entre las instrucciones dadas a Moisés para la construcción del santuario se incluía una mesa de madera de acacia, sobre la que se debían poner panes en presencia del Señor y renovarlos con regularidad. En el templo de Salomón, el «pan de la ofrenda continua» se colocaba sobre una mesa de oro con mantel violeta (Nm 4,7; 1 Re 7,48; 2 Cr 4,19). Como los doce panes se colocaban en dos hileras y se perfumaban con incienso, se les llamaba también «panes (o pan) de la hilera» (*leḥem hammaʿareket:* 1 Cr 9,32). La terminología del Nuevo Testamento: «panes de la proposición» *(artoi tēs protheseōs)* proviene de los LXX, donde se usa como traducción uniforme de los diversos términos hebreos. Para las prescripciones sobre la preparación de estos panes, cf. Lv 24-5-9. Se colocaban todos los sábados y se retiraban los panes de la semana precedente para que los consumieran «Aarón y sus hijos» (Lv 24,9).

Ajimélec, sacerdote del santuario de Nob, como no tenía a mano pan ordinario para dárselo a David y a sus hombres, les entregó «pan consagrado», después de asegurarse de que «se habían guardado del trato con mujeres», un detalle que David se encarga de subrayar: «Siempre que salimos a una campaña, aunque sea de carácter profano, nos

abstenemos de mujeres» (1 Sm 21,6). Cuando Flavio Josefo cuenta el episodio de David en Nob *(Naba)*, dice que «recibió provisiones *(ephodia)* del sumo sacerdote *[sic]* Abimélec», sin hacer la más mínima mención del «pan consagrado» *(Ant.* VI, 12, 1, nn. 242-243). Una versión parecida del episodio se encuentra en algunos escritos rabínicos de época posterior, donde se ve una clara tendencia a defender la actuación de David, explicando, por ejemplo, que se trataba de panes ya retirados de la mesa del Señor, o que era simplemente pan ordinario (cf. Str.-B., 1, 618-619).

Sólo a los sacerdotes

Lucas añade el adjetivo *monous* (= «[a ellos] solos»); Mateo, por su parte, usa el mismo adjetivo, pero en dativo plural: *monois.* Una coincidencia insignificante entre los dos evangelistas. La prohibición está implícita en el episodio de David (1 Sm 21), pero en Lv 24,9 se dice explícitamente: «para Aarón y sus hijos».

Hay que señalar que en la historia de David no se hace ninguna mención del sábado. Pero esa vinculación existía ya en la redacción de Marcos. Muchos comentaristas han pensado que el episodio de David es una adición secundaria a los datos de tradición que presentaban a Jesús saliendo en defensa de sus discípulos, y, consiguientemente, una adición a sus palabras sobre el sábado. La primitiva narración comprendería únicamente Mc 2,23.24.27. Véanse los comentarios al Evangelio según Marcos.

v. 5. *Y añadió*

Literalmente: «Y les decía». Hay que notar que, en este caso, Lucas no emplea su construcción típica —véase la «nota» exegética a Lc 5,33—, sino que reproduce la frase de Marcos: *elegen* con dativo *(autois* = «a ellos», «les»).

El Hijo de hombre

Véase la «nota» exegética a Lc 5,24. La frase hace referencia al ministerio terrestre de Jesús; además, lleva implícitamente un cierto sentido de dignidad y de superioridad sobre las prescripciones de la Escritura.

La redacción de Marcos dice: «El sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado; por tanto, el Hijo de hombre es señor incluso del sábado» (Mc 2,27-28). Dada la colocación del título en la tradición más primitiva, la expresión «el Hijo de hombre» puede ser equivalente a «hombre» (en sentido genérico). Este significado, por una parte, cuadra perfectamente en el contexto, y por otra, sería una respuesta adecuada para destruir las críticas contra la actuación de los

discípulos. Pero, en el Evangelio según Lucas, la expresión *ho huios tou anthrōpou* tiene, casi con toda seguridad, sentido de título aplicado a Jesús. Sin duda, es parte de la concepción cristológica del evangelio, a medida que la narración va desarrollándose.

Señor del sábado

Lucas omite la partícula *kai,* que aparece en el texto de Marcos (Mc 2, 28), y cambia el orden de las palabras; Mateo, por su parte, hace lo mismo (Mt 12,8). La presencia de *kai* en la redacción de Marcos acentúa el contraste, y a eso colabora también la posición del genitivo al final de la frase. En cambio, Lucas deja para el final la expresión «el Hijo de hombre».

La redacción de Lucas presenta a Jesús como «señor del sábado», en virtud de su *exousia* (= «autoridad») —en cuanto Hijo de hombre—, para predicar y proclamar el Reino. Si, en ciertos casos, un hombre puede prescindir de las prescripciones de la Escritura, también lo puede el Hijo de hombre. Sin abolir formalmente las reglamentaciones con respecto al sábado, Jesús la subordina a su misión y a su propia persona.

Marción y el códice D colocan este v. 5 después del v. 10; el códice D, por su parte, en lugar del v. 5, añade el texto siguiente: «Aquel mismo día vio a uno que estaba trabajando en sábado, y le dijo: 'Hombre, si sabes lo que estás haciendo, dichoso tú; pero si no te das cuenta, eres execrable y un violador de la ley'». Pero estas palabras se parecen enormemente a los dichos de Jesús recogidos en el *Evangelio según Tomás,* de origen copto (cf. EvTom 3,14), y pertenecen indudablemente a la misma tradición de este evangelio apócrifo. Cf. W. Käser: ZTK 65 (1968) 414-430.

v. 6. *Otro sábado*

Esta adición narrativa de Lucas separa las controversias en sábado con una determinación mucho mayor que el texto primitivo de Marcos (cf. Mc 3,1).

Entró Jesús en la sinagoga y se puso a enseñar

Literalmente habría que traducir: «Y sucedió en otro sábado (que) él entró en la sinagoga y enseñaba». Lucas emplea la construcción narrativa *egeneto de* con dos infinitivos coordinados (cf. tomo I, pp. 198ss de la introducción general). El detalle de que Jesús «se puso a enseñar» es otra adición de Lucas (véase la «nota» exegética a Lc 4,15), cuya función consiste en servir de fondo a la «declaración» que va a hacer inmediatamente.

La mano derecha

Es probable que esta adición de Lucas, que habla expresamente de la mano «derecha», quiera poner de relieve que se trata precisamente de la mano que se emplea para el trabajo; es una manera de subrayar las condiciones personales de aquel desvalido. Cf. Lc 22,50, donde se dice que uno de los discípulos le cortó «la oreja derecha» al criado del sumo sacerdote. Es un detalle de las narraciones populares, con el que se pretende dejar en claro que la persona afectada no se encuentra en una situación extrema.

Atrofiada

Se refiere a una falta de desarrollo normal del órgano. Lucas emplea el adjetivo *xēra* (= literalmente: «seca»), mientras que la redacción de Marcos usa aquí el participio *exērammenēn;* pero a continuación el propio Marcos va a utilizar el adjetivo (Mc 3,3). Por tanto, la descripción de Lucas parece más coherente en su conjunto.

v. 7. *Y así poder acusarlo*

Literalmente: «para encontrar cómo acusarlo». La construcción griega resulta bastante dura, al emplear el subjuntivo del verbo *heuriskein* (= «encontrar») con un infinitivo: *katēgorien* (= «acusar»). Frecuentemente se traduce por «encontrar una acusación contra él» (BAG, 325), convirtiendo el infinitivo en un sustantivo. Se ha querido ver un presunto paralelismo con esta frase en el Papiro de París 45,7 (que data de hacia el año 153 a. C.): *mē heurē ti kata sou ⟨e⟩ipein* (= «para que no encuentre algo —es decir, nada— que decir contra ti»). Pero el presunto paralelismo no es exacto, ya que el papiro contiene expresamente un complemento directo *(ti* = «algo»); y eso es precisamente lo que falta en la expresión de Lucas.

La formulación de Marcos es mucho más fluida: *hina katēgorēsōsin autou* (= «para acusarlo»: Mc 3,2). Sin embargo, la frase de Lucas refleja probablemente una construcción aramea. Ya desde hace tiempo se sabe que, en arameo oriental, el verbo *skḥ,* que normalmente significa «encontrar», tiene también el sentido de «ser capaz de», «poder», y recientemente se han descubierto testimonios de ese sentido también en arameo occidental, es decir, en el arameo palestinense, por ejemplo, en 1QapGn 21,13; 4QHenGig^{b} 1 ii 13 (cf. MPAT, 74, 116). Por tanto, el verbo griego *heurōsin* se emplea aquí con el sentido que tiene en arameo. Cf. BGD, n. 325b.

v. 8. *Conocía sus intenciones*

La frase es otra adición de Lucas, con la que presenta a Jesús consciente de la actitud crítica de los que no dejaban de observarle. Véanse las «notas» a Lc 2,35; 5,22.

Ponte ahí en medio

El texto de Marcos dice solamente: «levántate en medio». La adición de Lucas suaviza la formulación del mandato; igual que la frase siguiente: «él se levantó y se quedó en pie». Véase la «nota» exegética a Lc 1,39. Jesús ordena al enfermo que ocupe la posición central de la escena.

v. 9. *Permitidme una pregunta*

La adición de Lucas confiere particular relieve a la pregunta que viene a continuación. Jesús, el Maestro, provoca deliberadamente a sus oponentes, los doctores de la ley y los fariseos.

¿Está permitido ... hacer el bien?

La «declaración» de Jesús, que da su calificación a este episodio, está enmarcada en una pregunta. Se trata de pura casuística, pero que, al mismo tiempo, apela al sentido común. Indudablemente, refleja el tipo de debates sobre los trabajos que se podían realizar en sábado, como sabemos por las posteriores discusiones rabínicas (cf. Str.-B., 1, 622-630). En la pregunta va implícita una acusación: el rechazo a hacer el bien equivale a causar el mal; y, ¿se puede hacer o causar el mal «en sábado?».

Salvar una vida

Aunque el término griego que se usa aquí: *psychē,* se traduce generalmente por «alma», es claro que se emplea en el sentido de «vida». Véase la «nota» exegética a Lc 9,24.

v. 10. *Echando en torno una mirada a todos*

Lucas, aunque omite el silencio de los críticos (cf. Mc 3,4), conserva la descripción que el propio Marcos hace de la reacción de Jesús; por su parte, añade: «todos» *(pantas),* y silencia el estado emocional de Jesús: «lleno de ira y dolido de su ceguera» (Mc 3,5). A propósito de «todos», véase la «nota» exegética a Lc 4,15.

Lo hizo

En vez de seguir la formulación de Marcos: «la extendió», Lucas prefiere una descripción genérica de la acción del enfermo.

v. 11. *Fuera de sí de rabia*

Literalmente habría que traducir: «se llenaron de locura». La palabra griega *a-noia* describe, de por sí, un estado de confusión mental y de ofuscación equivalente a «locura». Pero Platón *(Timeo,* 86B) distingue dos tipos: *mania* (= «locura», «furia», «rabia») y *amathia* (= «ignorancia»). El primer sentido es el más adecuado en este contexto; con esa palabra se expresa la obstinación y dureza de corazón de los oponentes.

Qué podrían hacer con Jesús

Con esta expresión, Lucas suaviza los planes de los fariseos, que, según Marcos, se confabulan con los partidarios de Herodes para «acabar con Jesús» (cf. Mc 3,6).

BIBLIOGRAFIA SOBRE 6,1-11

Beare, F. W., *«The Sabbath Was Made for Man»?:* JBL 79 (1960) 130-136.

Benoit, P., *Les épis arrachés (Mt 12,1-8 et par.):* SBFLA 13 (1962-1963) 76-92.

Gils, F., *Le sabat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat (Mc II, 27):* RB 69 (1962) 506-523.

Grassi, J. A., *The Five Loaves of the High Priest (Mt xii, 1-8; Mk ii, 23-28; Lk vi, 1-5; 1 Sam xxi, 1-6):* NovT 7 (1964-1965) 119-122.

Hinz, C., *Jesus und der Sabbat:* KD 19 (1973) 91-108.

Hultgren, A. J., *The Formation of the Sabbath Pericope in Mark 2: 23-28:* JBL 91 (1972) 38-43.

Isaac, E., *Another Note on Luke 6:1:* JBL 100 (1981) 96-97.

Kuhn, H.-W., *Ältere Sammlungen im Markusevangelium* (Gotinga 1971) 72-81.

Lindeman, A., *«Der Sabbat ist um des Menschen willen geworden...» Historische und teologische Erwägungen zur Traditionsgeschichte der Sabbatperikope Mk 2,23-28 parr.:* «Wort und Dienst» 15 (1979) 79-105.

Lohse, E., *Jesu Worte über den Sabbat,* en *Judentum - Urchristentum - Kirche:* Hom. a Joachim Jeremias (ed. por W. Eltester; Berlín 1960) 79-89.

Morgan, C. S., *«When Abiathar was High Priest» (Mk 2:26):* JBL 98 (1979) 409-410.

Murmelstein, B., *Jesu Gang durch die Saatfelder:* «Angelos» 3 (1930) 111-120.

Neirynck, F., *Jesus and the Sabbath: Some Observations on Mark II, 27,* en *Jésus aux origines de la christologie* (ed. por J. Dupont; Gembloux 1975) 227-270.

Neuhäusler, E., *Jesu Stellung zum Sabbat:* BibLeb 12 (1971) 1-16.

Pfättisch, J. M., *Der Herr des Sabbats:* BZ 6 (1908) 172-178.

Troadec, H., *Le fils de l'homme est maître même du sabbat (Marc 2, 23-26):* BVC 21 (1958) 73-83.

III. PREDICACION DE JESUS

Jesús escoge a doce como discípulos especiales
y tiene su primer gran discurso a la gente

27. *ELECCION DE LOS DOCE*
(6,12-16)

12 Uno de esos días Jesús se fue a la montaña a orar y se pasó
la noche orando a Dios. 13 Cuando se hizo de día, llamó a sus
discípulos y escogió a doce de ellos, a los que nombró apósto-
les: 14 Simón, al que puso el nombre de Pedro, y su hermano
Andrés; Santiago y Juan; Felipe y Bartolomé; 15 Mateo y To-
más; Santiago, hijo de Alfeo, y Simón, llamado el Zelota;
16 Judas, hijo de Santiago y Judas Iscariote, que llegó a ser un
traidor.

COMENTARIO GENERAL

La narración lucana del ministerio de Jesús entra ahora en una nueva fase. Los comienzos en Galilea han desfilado en una serie de escenas tomadas de la tradición, fundamentalmente enseñanza y curaciones; todo ello en torno a dos episodios programáticos, transpuestos por Lucas con respecto a su colocación originaria: la visita de Jesús a Nazaret y la figura de Simón el pescador. Esta presentación de los comienzos ha continuado con una serie de controversias, en las que Jesús deshace las críticas que los fariseos y los doctores de la ley lanzan no sólo contra su persona, sino también contra la actuación de sus discípulos. Todo este bloque narrativo termina con una confabulación de los oponentes, en la que se discute qué podrían hacer con Jesús. Ahora la narración de Lucas da un paso más y presenta a Jesús escogiéndose un pequeño grupo de discípulos especiales y proponiendo diversas muestras de su predicación a la gente.

Esta sección da comienzo con una nueva transposición de materiales operada por Lucas. Dos escenas que tienen su paralelismo en la narración de Marcos (cf. Mc 3,7-12; 3,13-19), aparecen en orden inverso en la redacción de Lucas (Lc 6,17-19; 6,12-16). El motivo de esa transposición no se ve muy claro; tal vez se deba al hecho de que Lucas sigue el orden que encontró en otra de sus fuentes. Algunos han sugerido que ése sería el orden de «Q», ya que la transposición de Lucas crea un paralelismo con Mt 4,24-25, un sumario de curaciones, que precede inmediatamente al famoso discurso de la montaña. El resultado de la transposición operada por Lucas consiste en poner un sumario de múltiples curaciones —parecido al de Mateo— inmediatamente antes del extenso discurso que va asociado con los comienzos del ministerio de Jesús, el llamado discurso de la llanura.

Algunos comentaristas han querido ver en el orden con que aparecen los nombres en el primer episodio un mayor paralelismo con la narración de Mateo que con el orden de Marcos; pero eso resulta bastante problemático. En cualquier caso, como observa H. Conzelmann *(Theology,* 45), la transposición se da a «motivos literarios». Con esa transposición se establece un contraste entre la apertura y docilidad de los Doce (Lc 6,12-16) y la oposición y crítica de los fariseos y doctores de la ley con que se cerraba la sección precedente (Lc 6,1-11). La elección de los Doce prefigura ya no sólo su futura misión (Lc 9,1-6), sino también el papel que van a desempeñar en el libro de los Hechos (Hch 1,2.8.26; 2,14). Para un estudio ulterior del problema, véase T. Schramm, *Der Markus-Stoff,* 113-114.

El primer episodio, es decir, la elección de los Doce, a pesar de que ha sido transpuesto, revela un claro influjo de la redacción de Marcos (cf. Mc 3,13-19; Lc 6,12-16). Sin embargo, el episodio, en su conjunto, es de indiscutible redacción lucana. Los versículos introductorios (Lc 6,12-13a) son característicos de Lucas: construcción narrativa con *egeneto de,* mención de «la montaña», temática de la oración de Jesús. También se puede considerar como característica de Lucas la distinción entre «los discípulos» y «los Doce» (v. 13), una distinción que se desarrollará más adelante, cuando se presenten por separado la misión de los Doce (Lc 9,1-6) y la misión de «los setenta (y dos)» discípulos (Lc 10,1-12.17-20). Otro

rasgo característico de Lucas es la presentación de los Doce como «apóstoles». El orden de los nombres no coincide ni con el que nos da Mateo ni con el establecido por Marcos; ni siquiera con el que ofrece el propio Lucas en su libro de los Hechos (Hch 1,13).

En las cuatro listas que vamos a presentar enseguida se puede apreciar la agrupación de los nombres en tres bloques de cuatro; cada grupo está encabezado siempre por Pedro, Felipe y Santiago, hijo de Alfeo, mientras que los demás nombres, aunque invariablemente dentro del mismo grupo, aparecen en distinto orden. El hecho de agrupar los nombres se debe, probablemente, a razones mnemotécnicas; pero, como se puede comprobar por las variaciones que se observan, el recurso no dio grandes resultados. No cabe la menor duda que las listas conservan los nombres de algunos compañeros de Jesús durante su ministerio público. Pero las fluctuaciones que se advierten en esos mismos nombres demuestra que, con el pasar del tiempo, no todos se recordaban con precisión. D. N. Freedman ha tenido la gentileza de indicarme que ese mismo tipo de fluctuaciones en el orden de los nombres se puede observar también en Gn 49, en Dt 33 y en Jue 5 con respecto a las doce tribus de Israel. Se puede establecer una comparación entre esos textos y el orden que aparecen en los *Testamentos de los Doce Patriarcas* y en Ap 7,5-8. En la explicación de esas fluctuaciones concurren también otros factores como la transmisión de esos nombres a través de muchas décadas (e incluso siglos), las diferentes migraciones de las tribus, la absorción de unas por otras o las sucesivas ramificaciones de una misma tribu.

Tanto «los Doce» como «los apóstoles» difícilmente pueden ser creaciones del propio Lucas; si fuera así, ciertamente les habría dado mucho mayor relieve. Véanse nuestras observaciones en la introducción general a este comentario (tomos I, pp. 428ss). Lucas posee datos de tradición sobre los discípulos de Jesús, sobre los Doce y sobre los apóstoles, y utiliza esos datos de un modo distinto al de Marcos o al de Mateo. Pero aun en su propia narración aparece claramente que el papel, tanto de los Doce como de los apóstoles, fue decayendo considerablemente con el tiempo.

El cuadro que ofrecemos a continuación registra los nombres de los Doce, como aparecen en los cuatro pasajes del Nuevo Testamento:

Mc 3,16-19	*Lc 6,12-16*	*Hch 1,13*	*Mt 10,2-4*
Simón... Pedro	Simón... Pedro	Pedro	Simón... Pedro
Santiago, hijo de Zebedeo	Andrés, su hermano	Juan	Andrés, su hermano
Juan, hermano de Santiago	Santiago	Santiago	Santiago, hijo de Zebedeo
Andrés	Juan	Andrés	Juan, su hermano
Felipe	Felipe	Felipe	Felipe
Bartolomé	Bartolomé	Tomás	Bartolomé
Mateo	Mateo	Bartolomé	Tomás
Tomás	Tomás	Mateo	Mateo, el recaudador
Santiago, hijo de Alfeo	Santiago, (hijo) de Alfeo	Santiago, (hijo) de Alfeo	Santiago, (hijo) de Alfeo
Tadeo	Simón, llamado el Zelota	Simón, el Zelota	Tadeo (o Lebeo)
Simón, *ho Kananaios*	Judas, (hijo) de Santiago	Judas, (hijo) de Santiago	Simón, *ho Kananaios*
Judas Iscariote, el mismo que le entregó	Judas Iscariote, que llegó a ser un traidor	——	Judas Iscariote, el mismo que le entregó

La intención particular de la lista de Lucas se puede percibir en la omisión de la finalidad que explicita Marcos y en el hecho de atribuir al propio Jesús el calificativo de este grupo: «apóstoles». En la mentalidad de Lucas, este grupo especial de discípulos no estaban destinados simplemente a «estar con él» (Mc 3,14), sino que iban a ser sus «emisarios» (*apostoloi* = «personas enviadas»), más aún, sus testigos. Este matiz vuelve a aparecer en Lc 11,49; 24,46-48. Y ésa es también una de las razones por las que el grupo de los Doce tiene que ser reconstituido después de la desaparición de Judas Iscariote: así es como van a recibir la efusión pentecostal del Espíritu y así es como podrán llevar el mensaje y el testimonio sobre Jesús, en primer lugar a Israel.

Los criterios para que a uno se le pueda considerar «apóstol» en otros pasajes del Nuevo Testamento parecen ser principalmente dos:

a) Ser testigo de Cristo resucitado; por ejemplo, 1 Cor 9,1: «¿Es que no soy apóstol? ¿Es que no he visto a Jesús, Señor nuestro?» (cf. 1 Cor 15,8).

b) Haber recibido de Jesús el encargo de proclamar el acontecimiento Cristo (cf. Gál 1,15-16).

Pero los criterios que Lucas establece en el libro de los Hechos para ser de «los Doce» implican otras condiciones, además de ésas. En primer lugar, Lucas da una nueva formulación a los criterios anteriormente expuestos, presentándolos de una manera más abstracta. El sustituto de Judas tiene que ser un «testigo de su resurrección» (de la resurrección de Jesús); es decir, no basta el mero haber vivido físicamente la resurrección de Jesús, sino que tiene que ser «testigo de Cristo resucitado» (cf. Hch 1,22). Sólo así podrá ocupar el puesto de Judas en «este ministerio apostólico» (Hch 1,25). Y, en segundo lugar, Lucas añade otros dos criterios: que tiene que ser un hombre (Hch 1,21: «uno de los *hombres* —el texto dice: *andrōn,* no meramente *anthrōpōn*— que nos acompañaron...»), y que tiene que haber «acompañado» a los Once «durante todo el tiempo que el Señor Jesús vivió entre nosotros» (Hch 1,22). Para las implicaciones que comportan esos criterios, véanse nuestras observaciones en la introducción general, t. I, pp. 428ss.

Aunque a lo largo del Nuevo Testamento hay bastantes indicaciones de que los «apóstoles» eran un grupo más amplio, distinto de los «discípulos» y de «los Doce», este episodio del Evangelio según Lucas considera a los Doce como un grupo «elegido» por Jesús durante su ministerio público, y los equipara a los «apóstoles», hasta el punto de atribuir esa designación al propio Jesús.

NOTAS EXEGETICAS

v. 12. *Uno de esos días Jesús se fue*

Vuelve a aparecer la construcción narrativa característica de Lucas: «Y sucedió en esos días (que) él se fue ... a orar, y pasaba la noche en la oración de Dios». La fórmula es *egeneto de,* con el infinitivo *exelthein* (= «salir», «irse»), seguido de un infinitivo final *(proseuxasthai* = «orar»); la construcción siguiente está montada sobre el imperfecto del verbo *einai* (= «ser», «estar») con participio presente: *dianyktereuōn* (= «pasando la noche»). Este versículo sirve de transición entre la serie de controversias y la nueva temática.

A la montaña

Aunque la mención de la «montaña» también se encuentra en Marcos (Mc 3,13) —de donde, probablemente, deriva—, el término tiene, en Lucas, una connotación especial, en cuanto sitio de oración (cf. Lc 9, 28). La montaña es el lugar privilegiado de la presencia de Dios, de la cercanía al Dios que se revela. En el curso de la narración de Lucas se mencionará una montaña específica, cerca de Jerusalén (Lc 19,29; 21, 37; 22,39), pero esa connotación del monte es una realidad que atraviesa todo el evangelio. A pesar de la opinión de H. Schürmann *(Das Lukasevangelium,* 313), este rasgo no pertenece a la temática del Nuevo Moisés en el Evangelio según Lucas.

A orar

El códice D antepone la conjunción *kai* al infinitivo *proseuxasthai,* estableciendo así una coordinación con el infinitivo anterior: *exelthein* (= «salir», «irse»), lo que hace a ambos verbos dependientes de *egeneto de* (= «Y sucedió [que] él se fue ... y se puso en oración»); cf. Lc 6,6. Por nuestra parte, preferimos el texto griego de los manuscritos más representativos, que omiten esa conjunción.

Se pasó la noche orando a Dios

Literalmente: «se pasó la noche en la oración de Dios». El genitivo *tou theou* (= «de Dios») es, naturalmente, un genitivo objetivo. El códice D omite ese detalle, probablemente por la dureza lingüística de la frase o quizá porque ni Marcos ni Mateo mencionan la oración de Jesús. Esta adición de Lucas magnifica el cuadro para la elección de los Doce, como si quisiera decir que Jesús ha invocado la bendición de Dios sobre el acto que va a realizar. Tal vez sea ésta una manera de expresar, en términos típicamente lucanos, lo que el cuarto Evangelio atribuye al propio Jesús: «los hombres que tú me confiaste; eran tuyos y tú me los confiaste» (Jn 17,6). En los Hechos de los Apóstoles dirá Lucas que habían sido elegidos «por medio del Espíritu Santo» (Hch 1,2). Para ulteriores desarrollos, véase nuestra introducción general, tomo I, p. 388.

v. 13. *Cuando se hizo de día*

Es un detalle añadido por el evangelista para preparar el momento de la elección, que, consiguientemente, tiene lugar en la montaña (cf. Lc 6,17).

Llamó a sus discípulos

Presumiblemente se trata de los mencionados anteriormente en Lc 6,1, y que son indudablemente más numerosos que los doce que van a ser elegidos. El texto de Marcos no les llama «discípulos» *(mathētai);* cf. Mc 3,13-14.

Escogió

La acción de «escoger» —se usa el participio *eklexamenos*— es una adición de Lucas que atribuye al propio Jesús la elección de un pequeño grupo de entre sus discípulos. La redacción de Marcos es un poco distinta: «llamó a los que él quiso ... y designó a doce para que estuvieran con él» (Mc 3,13-14). Lucas coincide con Marcos al menos en situar la «llamada» de los Doce durante el ministerio público de Jesús.

Doce de ellos

Una referencia a «los Doce» se encuentra ya en los primeros estadios de la tradición, como se recoge explícitamente en 1 Cor 15,5, el único pasaje paulino en el que se menciona ese grupo. La expresión *hoi dōdeka* pertenece indudablemente a la primitiva tradición eclesial, como se deduce de Mc 3,16; 4,10; 6,7; 9,35; 10,32; 11,11; 14,10.17.20.43; aparece igualmente en la tradición de Juan (cf. Jn 6,67.70.71; 20,24), en la fuente «L» (cf. Lc 8,1) y en un pasaje de «Q» (Lc 22,29-30 = Mt 19,28). Lo que ya es más discutible es que la asociación de «los Doce» con las doce tribus de Israel sea también primitiva. Véase el «comentario» general a Lc 22,29-30.

Algunos investigadores, por ejemplo, W. Schmithals *(The Office of Apostle in the Early Church,* 67-71), ponen en duda la convicción de que la institución de los Doce se remonte verdaderamente al propio Jesús. Véanse en nuestra introducción general (tomo I, p. 428) algunas consideraciones a favor de esta atribución. En 1 Cor 15,5, Pablo cita un testimonio anterior a él, que asocia la existencia de los Doce con la resurrección de Jesús, es decir, con el final de su ministerio terrestre. El verdadero problema consiste en explicar por qué esos compañeros de Jesús, que le siguieron tan asiduamente, llegan a desaparecer por completo del panorama de la misma Iglesia naciente. En realidad, a partir de la institución de los Siete (Hch 6,1-6), el papel de los Doce se esfuma sin dejar huellas. Véase, para más detalles, K. H. Rengstorf, TDNT 2, 326. Pero ese tipo de consideraciones no llega a desvirtuar el enraizamiento de los Doce en el ministerio terrestre de Jesús.

A los que nombró apóstoles

Lucas atribuye al propio Jesús el título dado a los Doce: *apostolous* (= apóstoles»). La palabra, derivada del verbo *apostellein* (= «enviar»), sale muy pocas veces en el griego clásico, y siempre con referencia a alguna cosa que se envía o a algún enviado, por ejemplo, una expedición naval, un mensajero (Heródoto, 1, 21), un colono, la facturación de un cargamento (cf. MM, 70). Flavio Josefo (*Ant.* XVII, 11, 1, n. 300) emplea esa palabra, en sentido abstracto, para referirse al «envío» a Roma de una delegación judía. En los LXX no aparece más que una vez, como traducción del participio pasivo *šālûaḥ* (= «enviado»: 1 Re 14,6), a propósito de Ajías, enviado por Dios con un mensaje para la mujer de Jeroboán.

A pesar de su trasfondo lingüístico, el término *apostolos,* en el Nuevo Testamento, es una designación técnica que se aplica a los emisarios (o misioneros) cristianos, encargados de proclamar el acontecimiento Cristo o, en términos lucanos, «la palabra de Dios». La prueba de este sentido específicamente cristiano es que la primitiva comunidad no logró traducir el término al latín; en vez de traducirlo por *missus,* o una palabra similar, se contentó simplemente con transcribir la palabra griega; y así nació *apostolus,* transcripción que ha pasado a todas las lenguas modernas.

El estamento de «apóstoles», en el cristianismo, se ha considerado como una derivación de la institución judía de los *šelûḥîm/šelîḥîn* (= «los enviados»), es decir, una especie de plenipotenciarios encargados por el Gran Consejo o por los rabinos de representarles y actuar autoritativamente en su nombre, para fijar el calendario, determinar las tasas fiscales o dirimir cuestiones jurídicas (cf. K. H. Rengstorf, TDNT 1, 414-420; H. Vogelstein, *The Development of the Apostolate in Judaism and Its Transformation in Christianity:* HUCA 2, 1925, 99-123). Algunos autores, como G. Klein (*Die zwölf Apostel: Ursprung und Gestalt einer Idee,* Gotinga 1961) y W. Schmithals (*The Office of Apostle in the Early Church,* 95-230) rechazan este trasfondo judío. Según esos investigadores, la institución «apostólica» hay que atribuirla a Pablo o a ciertos círculos gnósticos de Siria; en una palabra: a fenómenos o movimientos de la comunidad primitiva posteriores al ministerio de Jesús. Pero el caso es que Pablo utiliza una tradición anterior a él, que ya habla de «apóstoles» (1 Cor 15,7), y se refiere abiertamente a los que fueron «apóstoles» antes que él (Gál 1,17). Por tanto, la institución judía ya mencionada —que, tal vez, derive de 1 Re 14,6— es la que ofrece una analogía más completa y un trasfondo más adecuado para explicar el título *apostolos.* Lo que no admite duda es que esa

institución se adecua perfectamente a la misión que van a recibir esos emisarios en Lc 24,47-48 y en Hch 1,2.8.

En cuanto al *momento* preciso en que Jesús dio a los Doce la denominación «apóstoles», ni el mismo Lucas dice una sola palabra. A pesar de todo, el uso más bien raro que los otros evangelistas hacen de ese término (cf. tomo I, pp. 428ss) hace pensar que Lucas ha retrotraído al tiempo del ministerio de Jesús una designación pospascual, restringiéndola a los Doce, que es como probablemente se entendía en la época en que él escribe su obra. Para ulteriores detalles, véase el artículo de J. Dupont *Le nom d'apôtres a-t-il été aux Douze par Jésus:* «L'Orient syrien» 1 (1956) 267-290, 425-444.

v. 14. *Simón, al que puso el nombre de Pedro*

El primero de la lista es el que fue llamado en primer lugar (cf. Lc 5, 1-11). El propio Lucas ya lo ha presentado como «Simón Pedro» en Lc 5,8 (véanse las «notas» exegéticas a Lc 4,38; 5,3.8). La construcción relativa de Lucas es una modificación de la enunciativa de Marcos: «Y dio a Simón el nombre de Pedro» (Mc 3,16). La frase de Lucas tiene una estrecha semejanza con la última parte de Mc 3,13. En toda la lista, Simón es el único a quien Jesús da un sobrenombre. Pero como Lucas no tiene ningún episodio paralelo a Mt 16,16b-19, no sabemos por qué le dio ese nuevo nombre o cuál es su auténtico significado. De hecho, Lucas jamás relaciona el nombre griego *Petros* (= «piedra», «roca») con el arameo *Kephā'* (véase mi artículo, *Aramaic Kepha' and Peter's Name in the New Testament,* en *Text and Interpretation:* «Studies in the New Testament», ofrecidos a Matthew Black, ed. por E. Best/R. M. Wilson; Cambridge 1979, 121-132).

Andrés

En toda la obra de Lucas no se menciona más que aquí y en Hch 1,13. El único dato sobre su identidad es que es hermano de Simón Pedro. Por el relato de Marcos (Mc 1,16.29) sabemos que también él era un pescador que faenaba en el lago de Galilea; cf. Mc 13,3. El relato de Juan nos ofrece más detalles. Por Jn 1,40-41.44 sabemos que era natural de Betsaida y que se le consideraba como el primero en ser llamado a seguir a Jesús; más detalles en Jn 6,8; 12,22. El nombre es de origen griego, pero tenemos suficientes indicios de que también era usado por los judíos de Palestina. El significado de *Andreas,* derivado probablemente de *'anēr* (= «varón»), se podría expresar con un adjetivo como «varonil» o algo semejante.

Santiago y Juan

Se trata de los dos hijos de Zebedeo, también pescadores de profesión y compañeros de Simón Pedro (véase la «nota» exegética a Lc 5,10). Como Lucas ya nos ha presentado a esos personajes, aquí omite los detalles que aparecen en los textos paralelos de Mc 3,17 y Mt 10,2. A este Santiago se le conoce frecuentemente como «el Mayor», para distinguirle del otro Santiago, que se menciona en Mc 15,40 como «Santiago el Menor». Las circunstancias de su muerte se cuentan en el libro de los Hechos de los Apóstoles (Hch 12,1-2). Su nombre: *Iakōbos,* es una derivación del nombre del patriarca «Jacob» (véase la «nota» exegética a Lc 3,34). En cuanto al nombre de «Juan», véase lo expuesto en la «nota» exegética a Lc 1,13.

Felipe y Bartolomé

Ambos personajes no aparecen más que aquí y en Hch 1,13. *Philippos* (= «amante de los caballos») era un nombre griego usado frecuentemente por los judíos, desde el período de la dominación seléucida. Según los datos del cuarto Evangelio, Felipe era natural de Betsaida, la patria de Simón y Andrés (Jn 1,44). Cf. Jn 6,5-8; 12,22. *Bartholomaios* es una forma griega del arameo *bar Tolmai* o *bar Talmai* (cf. 2 Sm 3,3, tanto en el texto masorético como en la versión de los LXX). Fuera de este episodio es un personaje totalmente desconocido, y, por supuesto, no tiene nada que ver con «Natanael» (Jn 1,45-46), a pesar de que una tradición del s. IX identifica a ambos personajes.

v. 15. *Mateo*

Véase la «nota» exegética a Lc 5,27.

Tomás

El nombre griego *Thōmas* tiene cierta semejanza con el aremeo *te'ōmā'* (= «el mellizo») y se usaba como su equivalente. Cf. Jn 11,16; 20,24: *ho legomenos Didymos* (= «a quien llamaban el Mellizo»). Es probable que *Thōmas* y *Didymos* fueran originariamente meros epítetos; de hecho, Jn 14,22 habla de «Judas, no el Iscariote», que, en la versión sirocuretoniana, aparece como «Judas Tomás», y en el escrito apócrifo *Acta Thomae* como *Ioudas ho kai Thōmas* (= «Judas, también llamado Tomás»). En el *Evangelio según Tomás,* obra copta atribuida a este personaje, el nombre es «Dídimo Judas Tomás» (cf. ESBNT, 365-368). Se puede decir, casi con toda seguridad, que esta figura no tiene nada que ver con uno de los hermanos de Jesús, «Judas», mencionado en Mc 6,3.

Santiago, hijo de Alfeo

Este apóstol, miembro de los Doce, no es el mismo personaje que «Santiago, el Menor» (Mc 15,40), ni que «Santiago, el pariente (hermano) del Señor» (Gál 1,19; 1 Cor 15,6). Es muy posible que este último fuera un «apóstol» —depende de cómo se interprete *ei mē* en Gál 1,19 (cf. JBC, art. 49, n. 15)—, pero difícilmente era uno de «los Doce». Tampoco se puede identificar a este «Santiago, hijo de Alfeo» con el «Santiago» de la lista de Mc 6,3, que probablemente es el mismo que se menciona en Gál 1,19.

Simón, llamado el Zelota

Lucas emplea aquí la denominación griega *zēlōtēs,* apelativo dado a ciertos judíos palestinenses, personal e individualmente opuestos a la ocupación romana de su país. Poco antes de la primera rebelión judía contra Roma (años 66-70 d. C.) surgió en Palestina un verdadero movimiento nacionalista de resistencia llamado «los zelotas». Algunos estudiosos han pretendido adelantar la aparición de este grupo organizado, poniéndolo unas cuantas décadas antes de la fecha indicada; pero eso es muy discutible. A veces se atribuye a Flavio Josefo la descripción de ese grupo como «la cuarta corriente filosófica» del judaísmo contemporáneo (cf. *Ant.* XVIII, 1, 6, n. 23); pero la cosa no está tan clara (véanse las obras de L. H. Feldman, *Josephus,* Cambridge 1965, 21, n. b; M. Smith: HTR 64, 1971, 1-19; cf. W. R. Farmer, *Maccabees, Zealots, and Josephus,* Nueva York 1956; M. Hengel, *Die Zeloten,* Leiden 1961; H. Guevara, *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús,* Ed. Cristiandad, Madrid 1985, espec. cap. III: «Bandoleros, sicarios y celosos en las obras de Flavio Josefo», pp. 111-146).

Esta situación histórica plantea un problema: ¿en qué sentido emplea Lucas la denominación «el zelota», tanto en este episodio como en Hch 1,13? En Mc 3,18 y en Mt 10,3, la denominación es: *ho kananaios,* probablemente una transcripción griega del arameo *qan'ānā'* (= «celoso»); Lucas ha sustituido la mera transcripción por una palabra griega equivalente. Pero ¿qué significado da a esa palabra? Ya que no está probado que existieran los zelotas como grupo en tiempos del ministerio público de Jesús, la denominación lucana no se puede entender en ese sentido en el estadio I de la tradición evangélica. Sin embargo, sí podría significar que Simón, en cuanto persona individual, era un «zelota»; ya que ese apelativo, como denominación individualizada, está suficientemente atestiguado. Pero también podría entenderse como un epíteto aplicado con posterioridad a nuestro personaje por su vinculación con el movimiento zelota, cuando emergió como tal en el panora-

ma histórico. Sobre el nombre «Simón», véase la «nota» exegética a Lc 4,38.

Judas, hijo de Santiago

Se le llama frecuentemente «Judas», sin más, para distinguirle del otro Judas que viene a continuación. Es un personaje totalmente desconocido en el resto del Nuevo Testamento, fuera de la otra mención de su nombre en Hch 1,13. Desde luego, no hay que identificarle con «Judas, hermano de Santiago», a quien se atribuye la carta canónica que lleva su nombre (Jds 1,1). *Ioudas* es la forma griega del nombre del patriarca «Judá»; véase la «nota» exegética a Lc 3,34.

En las listas correspondientes de Marcos y Mateo (Mc 3,18; Mt 10,3), el nombre es «Tadeo». La tradición cristiana posterior unió los dos nombres, dando como resultado: «Judas Tadeo»; pero esta acumulación nominal no tiene ninguna base en el Nuevo Testamento. Por otra parte, algunos códices —D, W, Θ, los minúsculos de la familia Lake y la tradición textual «koiné»— leen, en Mt 10,3, *Lebbaios* (= «Lebeo») en vez de *Thaddaios* (= «Tadeo»). Es poco probable que una misma persona tuviese los tres nombres. Más bien hay que ver en ese fenómeno una indicación de que, en los tiempos en los que escribe Lucas, la Iglesia contemporánea ya no conservaba con precisión los nombres de los Doce (y lo mismo se puede decir a propósito de la comunidad en la que escribe Mateo). El grupo —o colegio— de los Doce, aunque al principio fue de una importancia decisiva, poco a poco fue perdiendo significatividad, hasta el punto de que la gente ya no era capaz de recordar con precisión quiénes habían pertenecido originariamente a «los Doce». En el libro de los Hechos los presenta Lucas como responsables de un cambio institucional en la estructura de la Iglesia de Jerusalén (cf. Hch 6,1-6). Para ulteriores detalles, véase B. Lindars, *Matthew, Levi, Lebbaeus, and the Value of the Western Text:* NTS 4 (1957-1958) 220-222.

Judas Iscariote

Éste es el nombre del personaje en la tradición sinóptica y en Jn 12,4; pero Jn 6,71 y 13,26 lo presentan como «Judas, hijo de Simón Iscariote». Por otra parte, están las variantes textuales de la forma griega del nombre «Iscariote». En nuestro texto, los códices más importantes —P^4, $\aleph^+$, B, L, 33— dicen *Iskarioth;* otros muchos códices, también muy representativos —$\aleph^c$, A, K, W, X, etc.— traen *Iskariōtēs,* la forma que tiene más partidarios como lectura original en Mt 10,4. Pero también se encuentra la forma *Skariōtēs* (el códice D en Mt 10,4) y *Skarioth* (el códice D en Lc 6,12). La multiplicidad de variantes tex-

tuales con que se ha transmitido el nombre se debe, en parte, a su significado, aún muy impreciso y hasta oscuro, y en parte, a la propia figura del personaje. De momento, la mejor explicación del nombre es considerarlo como una transcripción griega del hebreo *ʾîš Qeriyyôt* (= «hombre de Keriot»), que haría referencia a un personaje natural de Keriot-Hezron, un pequeño pueblo de Judea, a unos veinte kilómetros al sur de Hebrón (cf. Jos 15,25).

Esa explicación valdría tanto para Judas como para su padre, pero tendría el inconveniente de hacer de Judas el único de los Doce que no sería natural de Galilea (la explicación podría tener como base la variante textual en Jn 6,71: *apo Karyōtou* = «natural de Keriot», según los códices א⁺, Θ, etc.). Otra explicación menos probable trata de interpretar el nombre como relacionado con la palabra latina *sicarius* (= «sicario», «asesino», «matón»), usada con referencia a algunos judíos opuestos al régimen romano (cf. M. Smith: HTR 64, 1971, 1-19); ésa es la explicación de O. Cullmann: RHPR 42 (1962) 133-140. También se ha pretendido relacionar el nombre con la palabra aramea *seqar* (= «teñir de rojo»), lo que haría de Judas un «tintorero» de profesión (cf. A. Ehrman: JBL 97, 1978, 572-573), altamente improbable. Para ulteriores explicaciones, conjeturas, propuestas, etc., véanse las contribuciones de B. Gärtner, *Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot* (Upsala/Lund 1957) 37-68; D. Haugg, *Judas Iskarioth in der neutestamentlichen Berichten* (Friburgo de B. 1930); H. Ingholt, *The Surname of Judas Iscariot*, en *Studia orientalia Ioanni Pedersen ... dicata* (Copenhague 1953) 159-160. Una propuesta altamente especulativa, para explicar el sufijo *-ōth/ōtēs*, puede verse en el artículo de Y. Arbeitman *The Suffix of Iscariot:* JBL 99 (1980) 122-124.

Que llegó a ser un traidor

Por medio de esta indicación, Judas es el único de los Doce cuyo futuro se anuncia de antemano. La frase añadida al nombre del último personaje del colegio apostólico —una constante de las cuatro listas— refleja el horror que suscitaba en la primitiva comunidad el recuerdo del nombre de Judas (cf. tomo I, pp. 430ss).

BIBLIOGRAFIA SOBRE 6,12-16

Arbeitman, Y., *The Suffix of Iscariot:* JBL 99 (1980) 122-124.

Barrett, C. K., *The Apostles in and after the New Testament:* SEÅ 21 (1956) 30-49.

— *The Signs of an Apostle: The Cato Lecture 1969* (Filadelfia 1972).

Campenhausen, H. von, *Der urchristliche Apostelbegriff:* ST 1 (1947) 96-130.

Cerfaux, L., *Pour l'histoire du titre «apostolos» dans le Nouveau Testament,* en *Recueil L. Cerfaux* II (Gembloux 1954) 185-200.

— *L'Unité du corps apostolique dans le Nouveau Testament,* en *L'Église et les églises:* Hom. a Dom Lambert Beauduin (Chevetogne 1954) 99-110; reeditado en *Recueil L. Cerfaux* II, 227-237.

Dupont, J., *Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus:* «L'Orient syrien» 1 (1956) 267-290, 425-444.

Giblet, J., *Les Douze: Histoire et théologie,* en *Aux origines de l'Église* (Brujas 1964) 51-64.

Klein, G., *Die zwölf Apostel: Ursprung und Gestalt einer Idee* (Gotinga 1961).

Kredel, E. M., *Der Apostelbegriff in der neuren Exegese: Historisch-kritische Darstellung:* ZKT 78 (1956) 169-193, 257-305.

Mateos, J., *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982).

Rigaux, B., *Los doce Apóstoles:* «Concilium» 34 (1968) 7-18.

— *Die «Zwölf» in Geschichte und Kerygma,* en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín 1960) 468-486.

Schmahl, G., *Die Berufung der Zwölf im Markusevangelium:* TTZ 81 (1972) 203-213.

Schmithals, W., *The Office of Apostle in the Early Church* (Nashville 1969).

Schnackenburg, R., *Apostles before and during Paul's Time,* en *Apostolic History and the Gospel:* «Biblical and Historical Essays», ofrecidos a F. F. Bruce en su 60 cumpleaños (ed. por W. W. Gasque/ R. P. Martin; Grand Rapids 1970) 287-303; reeditado en alemán, en *Schriften zum Neuen Testament* (Munich 1971) 338-358.

Trilling, W., *Zur Entstehung des Zwölferkreises: Eine geschichtskritische Überlegung,* en *Die Kirche des Anfangs:* Hom. a Heinz Schürmann en su 65 cumpleaños (ed. por R. Schnackenburg y otros; Leipzig 1977) 201-222.

Vogelstein, H., *The Development of the Apostolate in Judaism and Its Transformation in Christianity:* HUCA 2 (1925) 99-123.

28. *JESUS, RODEADO DE MULTITUDES* (6,17-19)

17 Al bajar con ellos, Jesús se detuvo en una llanura. Estaba rodeado de un buen número de sus discípulos y de una gran muchedumbre de gente, venida de todo el país judío, de Jerusalén y de las ciudades costeras de Tiro y Sidón. 18 Habían venido a escucharle y a que les curara de sus enfermedades. Los atormentados por espíritus inmundos quedaban curados;
19 y toda la gente trataba de tocarle porque salía de él una fuerza, y curaba a todos.

COMENTARIO GENERAL

Esta narración de Lucas es paralela a Mc 3,7-12. Lo que pasa es que Lucas ha alterado el orden de Marcos y ha abreviado considerablemente la narración. Es posible que la transposición de los materiales se deba a influjos de una fuente distinta de «Mc», como ya hemos indicado en el parágrafo anterior, y sugiere también el análisis de T. Schramm, *Der Markus-Stoff,* 113-114; pero lo que no admite duda es que el tercer evangelista introdujo diversas modificaciones en la redacción de Marcos. No se puede negar que la mención del país judío («Judea»), Jerusalén, Tiro y Sidón manifiestan unos vínculos muy estrechos con el relato que le ha servido de fuente, es decir, Mc 3,7-12. Junto a estas coincidencias, más bien globales, se pueden apuntar las siguientes modificaciones:

1) Jesús, al bajar del monte, se detiene en una llanura (Lc 6, 17), sin continuar hasta «la orilla del lago» (Mc 3,7).

2) Consecuentemente, Lucas omite toda mención de «una barca» (cf. Mc 3,9).

3) La muchedumbre acude expresamente a «escucharle» (Lc 6,18); una adición deliberada de Lucas, que sirve de preparación para el discurso que va a pronunciar Jesús inmediatamente después.

4) Lucas no pone en labios de los espíritus inmundos el grito de reconocimiento: «Tú eres el Hijo de Dios» (Mc 3,11), porque

ya ha empleado esos elementos descriptivos en un sumario precedente (Lc 4,41).

5) Una adición típica de Lucas es la referencia a la «fuerza» que sale de Jesús para realizar curaciones (Lc 6,19b; cf. Lc 5,17).

Desde el punto de vista de historia de las formas, el episodio es un «sumario» de la actividad de Jesús y de la atracción que ejerce sobre las muchedumbres que vienen a «escucharle» y a que les «cure» de sus enfermedades. El paralelismo con anteriores «sumarios» (cf. Lc 4,14-15.31-32.40-41) es indiscutible.

Aunque en la dinámica del Evangelio según Lucas el ministerio de Jesús se desarrolla en Galilea y de aquí a Jerusalén, pero sin abandonar el territorio judío —salvo en el breve episodio de Lc 8, 26-39—, aquí se insiste en la procedencia de la muchedumbre, que viene a *escucharle* (y a que les cure de sus enfermedades) desde *todos* los puntos del país, incluso desde Jerusalén, y hasta de las ciudades paganas de Tiro y Sidón. El principal énfasis del sumario radica en la actitud de la muchedumbre, que acude a «escucharle» *(akousai autou);* por eso Lucas añade esa indicación al relato de Marcos, que se centra más bien en las curaciones y exorcismos. La adición del tema de la palabra obedece al discurso que viene a continuación. La gente no acude por mera curiosidad o porque se hayan enterado de su fama *(ēchos:* Lc 4,37), sino expresamente para «escuchar» a Jesús. Si Lucas menciona además las curaciones y los exorcismos es porque encontró esos detalles en su fuente («Mc»).

NOTAS EXEGETICAS

v. 17. *Al bajar con ellos*

Jesús baja de la «montaña» (cf. Lc 6,12) en compañía de los Doce y del resto de sus discípulos. En la narración de Lucas, el monte no es el sitio de la predicación de Jesús; para instruir a sus discípulos y a la gente, Jesús abandona la montaña (véase la «nota» exegética a Lc 6,12). H. Schürmann *(Das Lukasevangelium,* 320) cree ver un paralelismo entre Jesús y Moisés que desciende del Sinaí (Éx 32,7-15; 34,29); pero eso es forzar el texto, ya que se introduce en el Evangelio según Lucas un tema característico de Mateo (el nuevo Moisés), en el que Lucas no parece estar muy interesado.

Se detuvo en una llanura

Probablemente, en un altiplano o en una meseta cerca de la montaña. Por este detalle, la narración de Lucas se diferencia no sólo del marco en el que Mateo inscribe el discurso subsiguiente (cf. Mt 5,1), sino también de la indicación de Marcos, que presenta a Jesús retirándose con sus discípulos a la orilla del lago (cf. Mc 3,7). H. Conzelmann (*Theology,* 44) tiene razón al considerar la llanura como «el sitio en el que Jesús se encuentra con la gente».

El verbo *estē* (= «se puso», «se detuvo») no puede entenderse como una indicación de la postura de Jesús al comenzar su discurso (véase el contraste con Lc 4,20).

Un buen número de sus discípulos

Esta indicación añade un relieve especial a la elección de los Doce, descrita en el episodio precedente. Tanto esa indicación como la que sigue son adiciones del propio evangelista, ya que, a pesar de la pluralidad que representan, no puede depender más que del verbo en singular *estē* (= «se detuvo»). Resulta verdaderamente difícil que Lucas quiera decir que una gran muchedumbre acompañó a Jesús mientras estaba en la montaña. Lo más sencillo es interpretar esta frase como una adición lucana a la descripción de Marcos: *poly plēthos* (= «mucha gente»: Mc 3,7); sin embargo, en la frase siguiente se conserva la expresión de Marcos, sólo que alterada en *plēthos poly* y con la adición *tou laou* (= «del pueblo»), para marcar la distinción entre esa muchedumbre y el grupo de discípulos. A pesar de las elucubraciones de W. Grundmann (*Das Evangelium nach Lukas,* 138), no se puede considerar la tríada: Jesús, discípulos, muchedumbre, como figuras de la estructura de la Iglesia; eso es pura «eisegesis».

De todo el país judío

Lucas añade expresamente *pasēs* (= «de todo») y omite otras procedencias reseñadas por Marcos: «de Galilea» y «de Idumea y Transjordania» (Mc 3,7-8). Es natural que Lucas omita esa última referencia, ya que, en su Evangelio, Jesús no entra en los confines de Idumea o Perea para proclamar su mensaje. Con todo, algunos manuscritos —א+, W— y algunas versiones antiguas añaden expresamente: *kai (tēs) Peraias* (= «y [de] Perea»); pero, evidentemente, se trata de una armonización textual por parte de algún copista.

Lucas establece una clara distinción entre las demarcaciones geográficas en las que predica Jesús y los lugares desde donde la gente acude para escuchar su palabra. Según H. Conzelmann (*Theology,* 45), la omisión de «Galilea» en este pasaje (cf. Mc 3,7) se debe a una visión

posterior del desarrollo que habían experimentado las comunidades cristianas; Conzelmann afirma que Galilea está ausente del libro de los Hechos. Ahora bien: «Galilea» se menciona explícitamente en Hch 9, 31. *Además, uno de los grandes temas de los escritos de Lucas es la* preparación e instrucción de los testigos, que comienza en Galilea (Hch 10,37-42); aparte de que también hay una mención de Galilea en Hch 5,17. Por otra parte, es bien posible que el texto original, que dice: «toda Judea» *(pasēs tēs Ioudaias),* se refiera a «Galilea, Judea, Idumea y Transjornadia» (Mc 3,7-8), interpretando la indicación «Judea» en el sentido amplio —como lo hemos traducido— de «país judío» (cf. Lc 4, 44; cf. también J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 89). Con todo, lo más probable es que Lucas presuponga que sus lectores están convencidos de que Jesús está aún en territorio de Galilea y que la gente acude en masa desde diversos puntos del país judío para escuchar su palabra.

De Jerusalén

Lo mismo que en Lc 5,17, la ciudad de Jerusalén, la ciudad santa, se considera como magnitud aparte con respecto a la designación global, «Judea».

Las ciudades costeras de Tiro y Sidón

Se trata de las dos importantes ciudades fenicias de la Antigüedad, situadas en la costa del mar Mediterráneo. En la época del Nuevo Testamento formaban parte de Siria; hoy son ciudades del Líbano, situadas al sur de Beirut. Cf. Hch 21,3.7; 27,3. Lucas conserva la mención de esas dos ciudades siguiendo las indicaciones de Marcos (Mc 3,8), y presenta a una multitud de paganos que acuden a escuchar la palabra de Jesús. Resuena aquí una temática ya expuesta anteriomente en Lc 2, 31-32; 3,6; 4,24-27; en el libro de los Hechos se explotará abundantemente esa misma temática. Pero en este pasaje la mención de esas dos ciudades sirve de preparación para las palabras de Jesús en Lc 10,13-14.

v. 18. *Que les curaran*

El dato de que la gente acudía a escuchar la palabra de Jesús —detalle que Lucas añade a las indicaciones de su fuente— se complementa con la mención de las curaciones. Así queda preparada, en el Evangelio según Lucas, la ambientación del discurso de la llanura; no se puede negar el paralelismo con la introducción de Mateo en Mt 4,23-25. Tanto aquí como en el v. 19, Lucas emplea el verbo *iasthai* (= «curar»), que ya hemos encontrado en Lc 5,17 y que volverá a salir frecuentemente a lo largo de su obra (cf. Lc 7,7-8,47; 9,2.11.42; 14,4; 17,15; 22,51; Hch 9,34; 10,38; 28,8.27).

Atormentados por espíritus inmundos

Véase la «nota» exegética a Lc 4,33. Sobre el uso y sentido de la preposición «por» *(apo)*, véase la «nota» exegética a Lc 1,26. Lucas no presenta a Jesús haciendo callar a los espíritus inmundos (cf. Mc 3,12), porque la temática del secreto mesiánico no entra en su concepción de la personalidad de su protagonista (véase la «nota» exegética a Lc 4,41).

v. 19. *Toda la gente trataba*

Aunque el sujeto *pas ho ochlos* está en singular, el verbo está en plural: *ezetoun* (= «trataban», «pretendían») por el significado colectivo de ese singular: «la gente».

Tocarle

Hay un cierto contraste con Lc 5,13. En este momento, Lucas quiere subrayar las pretensiones de la gente, que desea entrar en contacto físico con el taumaturgo.

Salía de él una fuerza

Este comentario de Lucas se refiere, indudablemente, a «la fuerza del Señor» (Lc 5,17), que le acompaña. Se trata de una *dynamis* para realizar curaciones, una «fuerza» que proviene de Dios. Éste es el modo corriente de explicar el origen de los poderes curativos de Jesús. Cf. Lc 8,46, donde Jesús admite que «una fuerza ha salido de mí», después de haber notado que una mujer con flujos de sangre había conseguido tocarle. Cf. E. May, «... *For Power Went forth from Him...*» *(Luke 6,19):* CBQ 14 (1952) 93-103.

Curaba a todos

Una vez más queda subrayado, en el Evangelio según Lucas, el carácter universalista del ministerio de Jesús.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 6,17-19

Egger, E., *Die Verborgenheit Jesu in Mk 3,7-12:* Bib 50 (1969) 466-490.

Keck, L. E., *Mark 3:7-12 and Mark's Christology:* JBL 84 (1964) 341-358.

Mánek, J., *On the Mount — on the Plain (Mt v 1 — Lk vi 17):* NovT 9 (1967) 124-131.

May, E., «... *For Power Went forth from Him...*» *(Luke 6,19):* CBQ 14 (1952) 93-103.

29. *DISCURSO DE LA LLANURA* (6,20-49)

20 Entonces Jesús, dirigiendo la mirada a sus discípulos, dijo:

—Dichosos vosotros, los pobres,
porque el Reino de Dios es vuestro.
21 Dichosos vosotros, los que ahora pasáis hambre,
porque vais a experimentar vuestra saciedad.
Dichosos vosotros, los que ahora lloráis,
porque vais a reír.
22 Dichosos vosotros, cuando os odien los hombres
y os expulsen y os insulten
y rechacen vuestro nombre como perverso,
por causa del Hijo de hombre.
23 Ése es el momento de alegrarse y de saltar de gozo,
porque vuestra recompensa en el cielo será grande;
así es como los padres de éstos trataban a los profetas.
24 Pero,
¡Ay de vosotros, los ricos,
porque ya tenéis vuestro consuelo!
25 ¡Ay de vosotros, los que ahora estáis saciados,
porque vais a pasar hambre!
¡Ay de vosotros, los que ahora reís,
porque vais a lamentaros y a llorar!
26 ¡Ay de vosotros, cuando todo el mundo hable bien de vosotros! Así es como los padres de éstos trataban a los falsos profetas.

27 Pero, en cambio, a vosotros, que me escucháis, os digo:
Amad a vuestros enemigos; hacer el bien a los que os odian;
28 bendecid a los que os maldicen; orad por los que os inju-
rian. 29 Si uno te pega en una mejilla, preséntale también la
otra. Si uno te arrebata tu manto, no le impidas que te quite
también la túnica. 30 A todo el que te pida, dale; si uno te

quita lo que es tuyo, no insistas en recuperarlo. [31] Así, pues, tratad a los demás como queréis que ellos os traten.

[32] Si sólo queréis a los que os quieren, ¿qué generosidad hay en eso? También los pecadores quieren a quien los quiere. [33] Y si sólo ayudáis a los que os ayudan, ¿qué generosidad hay en eso? También los pecadores actúan así. [34] Y si sólo prestáis a aquellos de los que esperáis cobrar, ¿qué generosidad hay en eso? También los pecadores prestan a pecadores para cobrar, a cambio, otro tanto. [35] Más bien, amad a vuestros enemigos; ayudad a la gente, y prestad sin esperar nada a cambio. Entonces vuestra recompensa será grande y seréis hijos del Altísimo, porque él también es bondadoso con los desagradecidos y con los malos. [36] Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso.

[37] No juzguéis y no seréis juzgados; no condenéis y no seréis condenados; perdonad y seréis perdonados. [38] Dad y recibiréis dones: una medida generosa, colmada, remecida y rebosante se derramará en la escarcela de vuestro vestido. Porque la medida que uséis con los demás será la medida con que os recompensarán a vosotros.

[39] Y añadió una comparación:

—¿Puede un ciego guiar a otro ciego? ¿No caerán los dos en el hoyo? [40] ¿Es un discípulo superior a su maestro? Más bien el que haya terminado su aprendizaje llegará un día a ser como su maestro.

[41] ¿Por qué no haces más que fijarte en la mota que tiene tu hermano en el ojo y no logras ver la viga que llevas en el tuyo? [42] ¿Cómo puedes decir a tu hermano: 'hermano, déjame que te quite esa mota que llevas en el ojo', si no te das cuenta de que llevas una viga en el tuyo? ¡Hipócrita! Primero, sácate la viga de tu propio ojo; entonces verás claro para quitar la mota del ojo de tu hermano.

[43] No hay árbol sano que dé fruto podrido ni hay árbol podrido que dé fruto sano. [44] Cada árbol se conoce por su propio fruto. No se cogen higos de las zarzas ni uvas de los espi-

nos. [45] El que es bueno saca el bien de la bondad que almacena en su corazón; pero el que es malo no saca más que mal de la maldad que le invade. Porque, en definitiva, de la abundancia del corazón habla la boca.

[46] ¿Por qué me invocáis: 'Señor, Señor', y no hacéis lo que os digo? [47] Todo el que se acerca a mí, escucha mis palabras y las pone por obra, os voy a decir a quién se parece el que se comporta de esta manera: [48] Se parece a uno que, al edificar su casa, cavó una zanja profunda y asentó los cimientos sobre roca; y cuando sobrevino una inundación y la corriente rompió contra aquella casa, no pudo arruinarla, porque estaba firmemente construida. [49] Pero, en cambio, el que las escucha y no las pone por obra se parece a uno que edificó su casa sobre tierra, sin cimientos; y cuando la corriente rompió contra ella, se derrumbó enseguida. Y aquella casa se convirtió en un montón de ruinas.

COMENTARIO GENERAL

A este punto, Lucas introduce en su narración evangélica uno de los grandes discursos de Jesús, dirigido específicamente a sus discípulos (Lc 6,20-49). En la concepción de Lucas, este discurso resume las instrucciones que Jesús da a los personajes que van a ser los «testigos» de su ministerio en Galilea, testigos de su predicación, de su enseñanza y de su actividad de curaciones. El «discurso de la llanura» —designación con la que se le conoce habitualmente, basada en las indicaciones de Lc 6,12.17— es paralelo al «discurso del monte» en el Evangelio según Mateo (Mt 5,1-7,27). Mientras que este último va dirigido a «la multitud» y a «sus discípulos» (cf. Mt 5,1), el discurso que presenta Lucas se dirige, ya desde sus comienzos, únicamente a «los discípulos» (Lc 6,20). Eso le convierte en uno de los factores fundamentales de la entera narración evangélica de Lucas.

El discurso propiamente dicho constituye la primera parte de la llamada «interpolación menor», es decir, toda la serie de episodios comprendida en la sección de Lc 6,20-8,3. Lucas ha inter-

calado estos materiales dentro de la secuencia de Marcos, que, hasta este momento, le ha servido de fuente de inspiración (cf. tomo I, pp. 122-129). La composición recoge materiales provenientes de «Q» y de «L», sin que esto excluya diversas modificaciones de la propia mano del evangelista.

Como provenientes de «Q» se pueden indicar los siguientes versículos: vv. 20b-23 (= 5,3.4.6.11-12); vv. 27-33.35b-36 (= Mt 5,39-42.44-48; 7,12); vv. 37a.38b.39bc.40-42 (= Mt 7,1-5; [10, 24-25; 15,14]); vv. 43-45 (= Mt 7,16-20; cf. Mt 12,33-35); vv. 46-49 (= Mt 7,21.24-27). Los vv. 24-26 resultan muy problemáticos. Algunos comentaristas —por ejemplo, H. Frankemölle, *Die Makarismen (Mt 5,1-12; Lk 6,20-23): Motive und Umfang der redaktionellen Kompostion:* BZ 15 (1971) 64— piensan que los «ayes» formaban parte de «Q»; su omisión por Mateo se explicaría por el hecho de que no cuadraban con la tonalidad de su discurso. Otros, en cambio —por ejemplo, J. Dupont, *Les béatitudes* I, 299-342—, defienden que esos «ayes» constituyen una adición de Lucas. A mi juicio, esta última opinión es la que parece más probable, especialmente por la gran incidencia de vocabulario lucano en estos versículos. Por tanto, habrá que atribuirlos a la composición personal de Lucas. En cuanto a los vv. 27c.28a.34-35a.37bc. 38a.39a, hay que considerarlos como redacción lucana. Para detalles más minuciosos, véanse las respectivas «notas» exegéticas.

Salta a la vista la mayor brevedad del discurso, en la redacción de Lucas, comparado con su correspondiente en Mateo (Mt 5,3-7,27). Mientras que la composición de Lucas apenas llega a los treinta versículos, la redacción de Mateo consta de, al menos, ciento siete, y digo «al menos» porque hay quien llega a contar ciento nueve, basándose en ciertas adiciones textualmente problemáticas, en las que no vamos a entrar aquí. A pesar de las múltiples diferencias entre ambos discursos, hay una gran coincidencia básica, que hace pensar en un núcleo originario recogido por «Q» y elaborado personalmente por cada uno de los dos evangelistas. El predominio de las semejanzas es tan llamativo, que lleva automáticamente a pensar que la tradición conservó extensos fragmentos de un gran discurso de Jesús, pronunciado hacia el principio de su ministerio público. Incluso en el Evangelio según Marcos se puede detectar una cierta huella de esa tradición; aunque esa redacción

evangélica no ofrece ningún paralelismo con el discurso en cuestión —«de la montaña» o «de la llanura»—, el hecho de haber agrupado temáticamente las parábolas en un discurso seguido (Mc 4) apunta, en cierto modo, a esa tradición de un amplio discurso de Jesús, precisamente en los comienzos de su ministerio público.

Las coincidencias fundamentales entre las redacciones de Mateo y Lucas se pueden reducir, de modo genérico, a los puntos siguientes:

1) *Tema:* Enseñanza sobre el comportamiento que Jesús espera de sus discípulos (o de la muchedumbre de sus seguidores).

2) *Exordio:* Las bienaventuranzas.

3) *Cuerpo del discurso:* Casi todos los dichos o máximas recogidas por Lucas tienen su correspondencia en la redacción de Mateo; coincidencia en la dimensión escatológica de las palabras de Jesús; especial relevancia del amor al prójimo, incluso a los enemigos.

4) *Conclusión:* Parábola de las dos casas, con su provocación a los oyentes para que pongan por obra lo escuchado en el discurso.

5) *Tiempo:* A principios del primer año del ministerio público de Jesús; en ambos casos, antes de que el protagonista cure al siervo del centurión.

6) *Espacio:* La «montaña». Según Mt 5,1, «en la montaña» adonde acaba de subir Jesús; según Lc 6,17 (cf. 6,12), al bajar Jesús de «la montaña».

Las diferencias más sustanciales entre ambos discursos se deben a la utilización más generosa que Mateo hace de los materiales de «Q». Lucas reserva muchos de estos temas para su narración del viaje de Jesús a Jerusalén. (Esto se puede apreciar perfectamente dando un vistazo a las diversas columnas de cualquier presentación de los materiales de modo sinóptico; por ejemplo, K. Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum,* 554-555; B. H. Trockmorton, *Gospel Parallels: A Synopsis of the First Three Gospels,* Camden NJ 1967, xxi-xxii.) En muchos de los episodios del viaje, Lucas conserva con mayor pureza el orden original de «Q», y en muchas

ocasiones, incluso una ambientación no sólo más natural, sino probablemente más originaria de los diversos dichos y declaraciones de Jesús; Mateo, en cambio, ordena temáticamente diferentes dichos de Jesús respetando sus correlaciones internas. Véase, por ejemplo, la situación del padrenuestro en Mt 6,9-13 y en Lc 11,2-4.

Por otra parte, da la impresión que Lucas elimina ciertos materiales del núcleo primitivo —¿y tal vez incluso de «Q»?— porque respondían más bien a una mentalidad judeocristiana y no eran tan adecuados para sus lectores paganocristianos, a quienes fundamentalmente iba dirigida su narración evangélica. Como quiera que se interpreten esos materiales omitidos, el hecho es que el Evangelio según Lucas no ofrece ningún paralelismo con los siguientes versículos de Mateo: Mt 5,17.19-20.21-24.27-28.(19-30?).33-39a. 43; 6,1-8.16-18; 7,6.15.

Y, finalmente, como ya hemos apuntado, Lucas ha compuesto por propia iniciativa algunos versículos: vv. 24-26.27c.28a.34-35a. 37bc.38a.39.

Otra de las diferencias se puede detectar en la estructura de ambos discursos. En contraste con una estructura relativamente equilibrada como la que presenta el discurso en Mateo, la redacción de Lucas aparece más bien deshilvanada y escurridiza. El orden establecido por Mateo es bien simple:

1) *Exordio:* Bienaventuranzas y declaraciones introductorias (Mt 5,3-12.13-16).
2) *Enunciado del tema:* Contraste entre los tres tipos de rectitud insinuados en Mt 5,20 (cf. 5,17-20).
3) *Rectitud de los doctores de la ley:* Seis antítesis normativas (Mt 5,21-48).
4) *Rectitud de los fariseos:* Tres actitudes prácticas: limosna, oración, ayuno (Mt 6,1-18).
5) *Rectitud de los discípulos de Cristo:* Serie de máximas yuxtapuestas y sucesivas, sin mutua correlación interna (Mt 6,19-7,27).

En cuanto al orden seguido por Lucas, no se da unanimidad entre los comentaristas. En líneas generales, se puede establecer la concatenación siguiente:

1) *Exordio:* Cuatro bienaventuranzas y cuatro malaventuras (Lc 6,20-26).
2) *Amor:* Incluso a los enemigos (Lc 6,27-36).
3) *Juicio:* No juzgar a los demás (Lc 6,37-42).
4) *Obrar bien:* Importancia de las buenas obras (Lc 6,43-45).
5) *Actuación:* Necesidad de poner en práctica las palabras que se escuchan; parábolas (Lc 6,46-49).

Hay que observar, con todo, que ciertas máximas carecen de vinculación interna con la temática enunciada.

Desde el punto de vista de historia de las formas, el discurso es un conglomerado de máximas del Señor —bienaventuranzas, malaventuras, dichos o máximas sueltas— y de un par de parábolas (Lc 6,39.48-49). Cf. R. Bultmann, HST, 96, 135-136.

Probablemente no hay ningún texto de la tradición evangélica que haya sufrido, a través de los siglos, tantas y tan diversas interpretaciones como el llamado «discurso de la montaña» (naturalmente, en el Evangelio según Mateo). Por su parte, el «discurso de la llanura» —es decir, el texto correspondiente del Evangelio según Lucas— no ha quedado expuesto a ese acoso interpretativo, sobre todo porque se le ha relegado benignamente a un segundo plano. La colección de máximas de Jesús, acumuladas en la redacción del discurso según Mateo, ha recibido toda clase de interpretaciones: alegórica, escatológica, fundamentalista, sociológica y, naturalmente, teológica; la mayoría de esas interpretaciones son —y así han llegado a reconocerse— descaradamente «eisegéticas». Desde la concepción patrística, que veía en el discurso de la montaña una síntesis de la ética cristiana, pasando por la teología medieval, que fundaba en ese discurso la distinción entre preceptos y consejos de perfección, y continuando por la teoría de la Reforma y su doctrina de los dos reinos o del ideal inalcanzable de la ortodoxia luterana, hasta llegar a las modernas interpretaciones, que deducen de ese discurso una ética de la provisionalidad o una política de no resistencia al mal, se ha recorrido —y probablemente aún no se ha agotado— toda la gama de posibles enfoques e interpretaciones de la palabra de Jesús. En nuestros días prevalece una línea interpretativa que trata de comprender el discurso dentro de su situación

en la globalidad del Evangelio según Mateo, y, consecuentemente, se ha llegado a pensar —según una observación atribuida a Gandhi— que «el mensaje de Jesús no se agota en la inviolada globalidad del discurso de la montaña». Esos capítulos del Evangelio según Mateo no son, probablemente, más que una muestra de predicación de Jesús, una especie de *magna charta* del Reino, según la propone el primer evangelista, con todos sus ideales y también con toda la radicalidad de sus exigencias.

Por su parte, el discurso de la llanura es también una muestra de la predicación de Jesús, pero esta vez, según la propia concepción de Lucas. Sus acentos peculiares y su especial relevancia teológica sólo se puede deducir de su situación específica dentro de la narración evangélica de Lucas. Al quedar presentado como una instrucción a los «discípulos» (Lc 6,20), su intención no puede ser otra que configurar la conducta y el comportamiento de ese grupo. Pero, al mismo tiempo, hay que relacionarlo con la misión de Jesús, tal como se ha presentado hasta el momento en esta concreta narración evangélica. Según Lucas, Jesús ha venido «a dar la buena noticia a los pobres», a los prisioneros, a los ciegos, a los oprimidos, de acuerdo con la cita de Isaías, que encabeza la proclamación (Lc 4,18). En el episodio precedente, Lucas ha presentado a una multitud que acude desde todos los rincones para «escuchar» su palabra (Lc 6,18); ahora introduce la respuesta de Jesús, con todas sus demandas y sus exigencias, que también conciernen a esa muchedumbre anónima de oyentes. La indicación precisa de Lc 6,18: «venían a escucharle» aparece incorporada al propio discurso: «a vosotros, que *me escucháis,* os digo» (Lc 6,27); «todo el que se acerca a mí, *escucha* mis palabras y las pone por obra» (Lc 6,47).

Las palabras de Jesús, en la redacción lucana del discurso, se refieren a la existencia normal de cada día: pobreza, hambre, sufrimiento, odio, ostracismo. Las bienaventuranzas y las malaventuras pretenden introducir un nuevo horizonte en esas preocupaciones diarias. Ese nuevo horizonte es escatológico; tal vez menos radical que en la redacción de Mateo, porque Lucas no está preocupado por la inminencia del *ésjaton.* Sin embargo, esa dimensión existe en el discurso de la llanura. La adición característica: «ahora» (Lc 6,21ac.25ac) revela el interés de Lucas por la vida concreta del cristiano, con sus incidencias específicas (véanse nuestras observa-

ciones en la introducción general a este comentario en el tomo I, p. 395). Con todo, tanto las bienaventuranzas como las malaventuras no constituyen más que el punto de partida para el verdadero núcleo del mensaje, el amor, que tiene que dominar la existencia del discípulo de Cristo. Se trata de un amor al prójimo que abarca incluso a los propios enemigos, es decir, a aquellos que pudieran llegar a odiar, maldecir, maltratar, herir, robar y despojar al cristiano de lo que es inalienablemente suyo. Y la motivación que se propone para fundar este amor es precisamente la misericordia del propio Dios, del Padre, de quien proviene la existencia cristiana, y que es el único modelo que hay que imitar. El que sea incapaz de percibir la radicalidad del contraste entre una vida tan precaria como la que se mueve a ras de tierra y una existencia orientada hacia Dios, que es la que Jesús reclama del cristiano en este discurso, podrá pensar que ese tipo de motivación carece de todo atractivo y hasta que es, incluso, de lo más trivial. Pero el no llegar a percibir esa diferencia brota precisamente de la mentalidad que el discurso pone en tela de juicio. En clara oposición a esta actitud van las motivaciones propuestas por la literatura de Qumrán para actuar contra los propios «enemigos» (cf. 11QTempl 61, 12-14).

La exhortación al amor, en los vv. 27-36, se mueve en un campo limitado: el amor a los enemigos; pero en los vv. 37-45 se ensancha el horizonte, y las exigencias se centran en las relaciones mutuas entre los propios cristianos: la prohibición de juzgar a otros, es decir, de criticarlos, no es más que una nueva aplicación del consejo del amor mutuo. La crítica y la condena tienen que dejar el puesto al perdón, a la generosidad rebosante, a la conducta noble. Finalmente, en los vv. 46-49, Jesús llama a una actuación concreta y efectiva, basada no sólo en el amor, sino también en la palabra que él mismo proclama.

En este discurso de la llanura hay otro aspecto que es necesario subrayar. Los materiales provenientes de «Q», recogidos en los vv. 39-40, se refieren a un tema bastante delicado, que refleja probablemente una situación de la Iglesia contemporánea de Lucas. Esos versículos no tienen correspondencia en el discurso del monte, según la redacción de Mateo, aunque sí aparecen más adelante, en ese mismo Evangelio, en un contexto diferente (cf. Mt 10,

24-25; 15,14). Su referencia al ciego que guía a otro ciego y al discípulo superior al maestro apunta posiblemente a alguna de las falsas doctrinas que circulaban en la comunidad contemporánea. En oposición a esas enseñanzas, Jesús insiste, según la presentación de Lucas, en el hecho de que el discípulo «haya terminado su aprendizaje» (Lc 6,40). Tal vez haya que ver en este aspecto uno de los motivos que llevaron a Lucas a restringir el auditorio del discurso únicamente a los «discípulos» (cf. Lc 6,20). Indudablemente se prefigura, ya desde este momento, la exhortación y el encargo que Pablo dará más adelante a los ancianos de la comunidad de Éfeso reunidos en Mileto (cf. Hch 20,29-30). Al mismo tiempo, el discurso de la llanura queda así relacionado con el énfasis que se da en el prólogo a la cualidad de *asphaleia* atribuida a la palabra de instrucción (Lc 1,4). Si esta interpretación es correcta, resulta verdaderamente interesante comprobar que Jesús, en el Evangelio según Lucas, no sólo proclama la buena noticia del Reino, centrada fundamentalmente en el *kērygma,* sino que inserta su mensaje de la «salvación» de Dios en las exigencias del amor cristiano. Su *didachē* no puede ser más radical.

Algunas de las bienaventuranzas y otras máximas de Jesús conservadas en este discurso de la llanura tienen sus correspondientes paralelismos en el *Evangelio según Tomás.* En las respectivas «notas» exegéticas haremos referencia a los diversos puntos de contacto.

La redacción lucana del discurso empieza con un exordio, que contiene las bienaventuranzas (Lc 6,20b-23) y las malaventuras (Lc 6,24-26). Por el ritmo de su composición parecen dos estrofas de un poema. Las bienaventuranzas, en la redacción de Lucas, corresponden a los siguientes versículos de Mateo (Mt 5,3.6.4.11-12). A pesar de las pretensiones de H. Schürmann *(Das Lukasevangelium,* 336), Frankemölle y otros (cf. R. Bultmann, HST, 109), las cuatro bienaventuranzas de Lucas reflejan las cuatro afirmaciones nucleares del discurso primitivo y de su formulación en «Q». Como explicaremos a continuación, Mateo muestra una clara tendencia a añadir diversos materiales a las palabras de Jesús; a esa tendencia se debe, indudablemente, el número de nueve bienaventuranzas en el primer evangelista. (Algunos comentaristas reducen ese número a ocho, considerando Mt 5,5 como una glosa

añadida posteriormente, y hay, incluso, quien las reduce a siete, basándose en la pretensión de que Mt 5,11-12 no formaba parte de la lista primitiva, por dos razones: primero, por la «inclusión»: «Reino de los cielos» en los vv. 3 y 10, y segundo, por el paralelismo con las siete parábolas de Mt 13 y los siete «ayes» de Mt 23.) La lista ampliada, en la redacción de Mateo, es consecuencia de una agrupación temática. De las cuatro bienaventuranzas con las que se abre el discurso en Lucas, las tres primeras formaban originariamente una unidad, como se demuestra por su intrínseco paralelismo; la cuarta tiene que ser una adición secundaria, ya presente en «Q» o incluso en la colección anterior a «Q». Lo que conviene observar es que éstas no son las únicas bienaventuranzas que nos ofrece el Evangelio según Lucas; véanse otros ejemplos en Lc 1,45; 7,23; 10,23; 11,27-28; 12,37.38.43; 14,14-15; 23,29.

En cuanto a la forma literaria, las bienaventuranzas están íntimamente relacionadas con los «macarismos» que encontramos en la literatura egipcia, en los escritos helenísticos y en el propio Antiguo Testamento. En cuanto al uso, trasfondo y significación del término *makarios* (= «dichoso»), véase la «nota» exegética al v. 20.

En la redacción de Lucas, las bienaventuranzas se dirigen a los «discípulos» como los verdaderamente pobres, hambrientos, afligidos y proscritos de este mundo. Se les declara «dichosos» porque su participación en el Reino va a garantizarles abundancia, alegría y una gran recompensa en el cielo. Lucas no ha espiritualizado la condición real de los discípulos, como hace Mateo; las precisiones que añade este último —«pobres en el espíritu», hambre y sed «de justicia»— obedecen a la condición de diversos miembros de la comunidad mixta a la que dirige su narración evangélica [nótense otras adiciones significativas: hombre «sentado» (Mt 7,24), pensar «mal» (Mt 9,4), Padre «en el cielo» (Mt 6,9), etc.]. En Lucas, la pobreza, el hambre, la aflicción, el odio, el ostracismo caracterizan la situación concreta y existencial del discípulo de Cristo, que es a quien Jesús declara «dichoso».

Una cuestión abierta es a quién hay que atribuir el cambio operado en la forma originaria de las bienaventuranzas en «Q». La pregunta sería la siguiente: ¿estaban originalmente formuladas en segunda persona, y fue Mateo el que generalizó esa formulación, cambiándola a la tercera persona más genérica? Ésa es la opinión

de K. H. Rengstorf, W. Grundmann, H. Schümenn, G. Schneider y otros. Según estos comentaristas, Mateo, al poner las bienaventuranzas en tercera persona, lo que ha hecho ha sido dar un «catálogo de virtudes». Pero eso está muy lejos de resultar verosímil, ya que, como explicaremos en las respectivas «notas» exegéticas, la forma en tercera persona del plural cuenta con mejores antecedentes veterotestamentarios. Es mucho más probable que haya sido Lucas el que ha cambiado la forma originaria, formulando las bienaventuranzas en segunda persona, y eso se debe, en parte, a la adición de las malaventuras, dirigidas concretamente a «vosotros» *(ouai hymin)*. Además, es sabido que Lucas tiene preferencia por la segunda persona del plural (cf. H. J. Cadbury, *Style and Literary Method,* 124-126; R. Bultmann, HST, 109; F. Hauck, TDNT 4, 367-368; J. Dupont, *Les béatitudes* I, 274-289). Por otra parte, y a pesar de lo que piensan S. Agouridès, G. Strecker y otros, no hay ninguna razón para postular diferentes formulaciones en «Q», en orden a explicar las demás divergencias de detalle en la formulación de las bienaventuranzas. Cf. J. Dupont, *Les béatitudes* I, 344; III, 12-13.

NOTAS EXEGETICAS

v. 20. *Entonces Jesús, dirigiendo la mirada a sus discípulos*

Es un caso más del uso débil de *kai autos* (= «y él»); cf. introducción general, tomo I, p. 201. Los «discípulos» son los que se acaban de mencionar en Lc 6,17b. Sin duda, el propio texto de «Q» incluía en su introducción al discurso la mención de los discípulos (cf. Mt 5,1); la intervención de Lucas se ha limitado a restringir precisamente a ese grupo, ya desde el principio, las palabras de Jesús (véase, a este propósito, lo que ya apuntábamos en el «comentario» general).

Dichosos vosotros, los pobres, porque el Reino de Dios es vuestro

Aunque en nuestra traducción hemos explicitado ese «vosotros», el texto griego original no dice expresamente *hymeis.* Las tres primeras palabras del v. 20b: *makarioi hoi ptōchoi* son exactamente iguales en las dos redacciones evangélicas; sólo que Mateo añade: «en espíritu, porque de ellos es el Reino de los cielos». En el *Evangelio según To-*

más encontramos otra formulación de la misma bienaventuranza: «Dichosos *(makarios)* los pobres, porque el Reino de los cielos es vuestro» (EvTom 54). No cabe duda que esta formulación depende de las dos redacciones evangélicas; claramente está más cerca de la formulación de Lucas, aunque introduce la expresión: «de los cielos» en vez de la forma lucana: «de Dios». Desde luego, como ya apuntábamos en el «comentario» general, la formulación de Mateo —es decir, en tercera persona del plural, y con la expresión: «de los cielos», en lugar de: «de Dios»— reproduce más exactamente el tenor original: «Dichosos los pobres porque de ellos es el Reino de los cielos». La adición de Mateo: «en espíritu», supone una adaptación de la bienaventuranza original al círculo judeocristiano de los *ʿanāwîm;* véase el «comentario» general a Lc 1,39-56. Algunos manuscritos —$\aleph^3$, Θ y los minúsculos de las familias Freer y Lake— añaden también en el texto de Lucas la precisión: *en pneumati* (= «en espíritu»); pero, evidentemente, se trata de una armonización textual con la formulación de Mateo por parte de algún copista.

«Dichoso» es la traducción habitual de la palabra griega *makarios,* un adjetivo con el que generalmente se expresan las «bienaventuranzas» o los «macarismos» neotestamentarios. Tanto esas «bienaventuranzas» como las siguientes «malaventuras» (= «ayes») pertenecen a un subgénero literario llamado «atribución» (= «ascription»; cf. T. Y. Mullins, NTS 19, 1972-1973, 194-205). Las diversas literaturas contemporáneas nos ofrecen ejemplos de este tipo de bienaventuranzas o macarismos; para la literatura egipcia, véase J. Dupont, *«Béatitudes» égyptiennes:* Bib 47 (1966) 185-222; para la literatura griega, tanto clásica como helenística, véase F. Hauck, TDNT 4, 362-364, y para las correspondencias con el Antiguo Testamento pueden consultarse las contribuciones de G. Bertram, TDNT 4, 364-367, y de H. Cazelles, DTAT I, 480-484.

En el mundo griego, el adjetivo *makarios* denotaba la felicidad interna de una determinada persona. Al ir cobrando vigor la fórmula de «bienaventuranza», el adjetivo ensalzaba la dicha o la suerte de una persona o felicitaba a un personaje por la suerte que le había cabido. En cuanto a su construcción gramatical, el adjetivo *makarios* iba generalmente seguido del pronombre relativo *hos(tis):* «dichoso el que...», «dichosa (la persona) que...». También se encuentran otras variantes paradigmáticas de *makarios,* con la misma construcción; por ejemplo, *olbios hos(tis)* (= «feliz el que...»), o *eutychēs* (= «afortunado...»), o *eudaimōn* (= «bienaventurado», «feliz...»). En la versión griega de los LXX aparece, en ocasiones, esa misma fórmula: *makarios hos* (cf. Sal 137,8); pero también se encuentra el adjetivo *makarios* seguido de

un pronombre personal (por ejemplo, *sy* = «tú»: Dt 33,29; Ecl 10,17) o, con mayor frecuencia, seguido de *anēr hos* (= «el hombre que...») o *anthrōpos hos* (= «el ser humano [el hombre] que...»), como en Sal 34,9; 127,5; Prov 3,13, etc. Esta última fórmula reproduce la expresión hebrea *ʾašrê hāʾîš/haggeber ʾašer* (= «dichoso el [felicidad al/del] hombre/ser humano que...»), como en Sal 1,1; Eclo 14,20, etc. La fórmula de bienaventuranza es especialmente frecuente en la literatura sapiencial del Antiguo Testamento, con un sentido específicamente religioso, como expresión de la benevolencia de Dios con respecto a determinadas personas. El aspecto de bendición, que se encierra en la fórmula denota frecuentemente una vida larga, una buena mujer (Eclo 26,1), los hijos como herencia (Sal 127,3-5), prosperidad y renombre (Job 29,10-11), etc.

En el ámbito de la cultura griega era frecuente considerar a los dioses como los supremos *makares* (cf. Homero, *Odisea,* 5, 7). En la tradición judía, y lo mismo en la tradición cristiana, la fórmula de bienaventuranza no se aplica a Dios; véase, con todo, 1 Tim 1,11; 6,15, donde *makarios* se emplea con referencia a Dios, aunque en un sentido muy peculiar. En la versión griega de los LXX se llama a Dios: «bendito» —equivalente a «alabado», «ensalzado»—, pero en esos casos se emplea el adjetivo *eulogētos* o el participio *eulogēmenos,* que traducen la forma hebrea *bārûk,* de uso frecuente en las oraciones: «¡Bendito sea Dios!» (cf., por ejemplo, Éx 18,10; Gn 9,26; 24,27). Ambos términos griegos pueden aplicarse también al ser humano, pero entonces expresan la condición de uno que ha sido «bendecido por Dios»; por su parte, *makarios* define el estado de felicidad, la situación de prosperidad o la afortunada condición del hombre. En sentido religioso, la bienaventuranza o el macarismo suponen que el estado de felicidad procede de la bendición de Dios, pero lo que subrayan, en concreto, es una manifestación específica de esa bendición. Para ulteriores reflexiones, véase F. Hauck/G. Bertram, TDNT 4, 362-370.

En el Nuevo Testamento, la fórmula de bienaventuranza raramente conserva la formulación helenística en su singularidad (cf. Lc 7,23; 14,15). Lo más corriente es el empleo de *makarios* en plural, seguido del artículo definido y de un sustantivo, de un adjetivo sustantivizado o de un participio. En ocasiones, la bienaventuranza se refiere a determinadas partes del cuerpo: «los ojos» (Lc 10,23), «el vientre» y «los pechos» (Lc 11,27). Lo que no es habitual es que las bienaventuranzas expresen una sabiduría de orden práctico, ya que normalmente ponen de relieve una inversión de los valores atribuidos a las realidades materiales por motivo del Reino que Jesús predica. Las bienaventuranzas encierran frecuentemente una profunda paradoja. La primera parte des-

cribe la condición presente de los discípulos, mientras que la segunda promete una recompensa escatológica, formulada muchas veces por medio de la voz pasiva, que supone una intervención directa del propio Dios (= «pasiva teológica»; cf. Lc 6,21).

En el Evangelio según Lucas, la perspectiva de una inminente aparición del *ésjaton* pasa a un segundo plano, ya que el evangelista subraya con particular relieve, tanto en las bienaventuranzas como en las malaventuras, la inmediata condición presente: «los que *ahora* pasáis hambre», «los que *ahora* lloráis», «los que *ahora* estáis saciados», «los que *ahora* reís» (Lc 6,21.25). Así se establece un incisivo contraste entre la situación presente, aquí en la tierra, y la futura y definitiva condición del cristiano. Véase, para más detalles, J. Dupont, *Les béatitudes* II, 100-109.

v. 21. *Dichosos vosotros, los que ahora pasáis hambre,*
porque vais a experimentar vuestra saciedad

El original griego usa aquí la voz pasiva: «seréis saciados», indicando de este modo la actuación definitiva de Dios (= «pasiva teológica»; cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 236). Esta segunda bienaventuranza, en la redacción de Lucas, corresponde a la cuarta en la serie de Mateo: «Dichosos los que tienen hambre y sed de la justicia, porque ellos serán saciados» (Mt 5,6). También en el *Evangelio según Tomás* aparece esta bienaventuranza, aunque con una formulación peculiar: «Dichosos *(makarios)* los hambrientos, porque el vientre del necesitado se saciará» (EvTom 69b). La primera parte de esta formulación depende claramente de Lucas; la segunda, como se ve, sigue sus propios derroteros. Comparando las dos formulaciones canónicas, se percibe en Mateo la adición «de la justicia», mientras que Lucas cambia a la segunda persona del plural, añade el adverbio «ahora» y elimina la referencia al «tener sed». Esta eliminación puede considerarse como un verdadero cambio, porque la expresión «tener hambre y sed» es una frase veterotestamentaria (cf. Is 49,10; 65,13), y de ahí le ha llegado a Mateo, a través de «Q». Es probable que la formulación original fuera: «Dichosos los que pasan hambre y sed; ellos serán saciados». La redacción lucana de esta bienaventuranza subraya la realidad perentoria de la situación de pobreza en la que se encuentran los discípulos; a ellos es a los que Jesús promete el consuelo. Un consuelo que viene de Dios y únicamente de él; pero queda proyectado hacia el futuro. La segunda parte de la bienaventuranza contiene una referencia al tema veterotestamentario del banquete escatológico (cf. Is 25, 6-8; 49,10-13; Sal 107,3-9). En su propia narración evangélica, Lucas volverá sobre esa temática en Lc 12,37; 13,29; 14,14-15.16-24.

Dichosos vosotros, los que ahora lloráis,
porque vais a reír

La tercera bienaventuranza, en Lucas, corresponde a la segunda en la serie de Mateo (Mt 5,4: «Dichosos los que sufren, porque ellos van a recibir el consuelo»). En este caso, no resulta fácil decidir cuál de los dos evangelistas está más cerca de la formulación original. Por una parte, en la formulación de Mateo podría resonar el tema típico del Deuteroisaías sobre el consuelo de los que sufren y guardan luto por Sión (cf. Is 61,2: «para consolar a los afligidos, los afligidos de Sión»); eso podría indicar una mayor cercanía a la formulación originaria. Por otra, el verbo *gelan* (= «reír») no aparece en toda la tradición evangélica, más que aquí, en esta bienaventuranza, y en la correspondiente malaventura, lo que podría indicar que es Lucas el que ha modificado la fuente originaria. En cualquier caso, como dice M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Luc,* 188, «las expresiones de Lucas son más universalmente humanas, mientras que las de Mateo son más tradicionales y bíblicas». En el contexto lucano de las bienaventuranzas, la referencia al «llorar» parece que debe entenderse en sentido de sufrir opresión (véase la siguiente bienaventuranza). Habría que recordar el texto de Lc 2,25 sobre «la consolación de Israel». La «risa» de la que se habla aquí es la alegría que va a traer el Reino de Dios y que va a llenar el corazón humano. Cf. Sal 126,1-2.

v. 22. *Dichosos vosotros, cuando os odien los hombres*

La formulación de la cuarta bienaventuranza introduce un cambio: *makarioi este hotan...* (= «sois dichosos cuando...»), y lo mismo pasa con la novena en la serie de Mateo: «Dichosos vosotros cuando os insulten y (os) persigan y os calumnien (de cualquier modo) por causa mía» (Mt 5,11). En el texto original, ambas formulaciones contienen cuatro clases de injurias, expresadas con cuatro verbos distintos: en Lucas se mencionan el odio, el ostracismo, el insulto y el rechazo de la persona (propiamente, del nombre); en Mateo, el insulto, la persecución, la maledicencia y la calumnia. El único elemento común es el «insulto». En el *Evangelio según Tomás,* la formulación de esta bienaventuranza es la siguiente: «Dichosos *(makarios)* vosotros, cuando *(hotan)* seáis odiados y perseguidos *(diōkein),* y no habrá ningún sitio *(topos)* en el que no os persigan... Dichosos los que han sido perseguidos en su corazón; ésos son los que han conocido verdaderamente al Padre» (EvTom 68 y 69a). Estas dos bienaventuranzas difícilmente son más primitivas que las recogidas por Lucas o por Mateo. En cuanto a las cuatro reacciones hostiles mencionadas por Lucas, se podría ver una

progresión en la actitud anticristiana comparable a la actuación de los viñadores homicidas en la parábola correspondiente (Lc 20,9-19).

El hecho de que también la redacción de Mateo ponga esta bienaventuranza en segunda persona de plural apenas puede constituir un argumento para postular que la redacción original de las bienaventuranzas en «Q» tenía precisamente esa formulación; habrá que recordar, a este propósito, lo que ya apuntábamos en el «comentario» general sobre la relación de esta última bienaventuranza con las tres precedentes. Sobre ciertos paralelismos con estos cambios bruscos de construcción, tanto en el Antiguo Testamento como en determinados textos litúrgicos judíos, véase el artículo de D. Daube: JTS 45 (1944) 21-24.

Os expulsen

La actitud de odio culmina en el ostracismo. Ese dato se refiere posiblemente a la exclusión de la sinagoga, experimentada por los judeocristianos, y lo más probable es que manifieste la situación de la comunidad cristiana en tiempos del propio Lucas. Con todo, y a pesar de que la formulación de las cuatro reacciones hostiles es distinta en Lucas y en Mateo, el hecho fundamental, es decir, la persecución de los discípulos por causa de Jesús bien pudiera reflejar una concepción del propio Jesús histórico.

Rechacen vuestro nombre como perverso

Esta observación no se refiere naturalmente a los nombres individuales de los discípulos, sino más bien al nombre genérico de «cristianos», que Lucas conocía perfectamente (cf. Hch 11,26; 26,28). Cf. 1 Pe 4,16. ¿Se podría pensar que Lucas está al corriente de la actitud reflejada en la duodécima «bendición» de *Šemoneh ʿEsreh* (cf. C. K. Barrett, NTB, n. 169)?

Por causa del Hijo de hombre

La redacción de Mateo menciona las persecuciones «por causa mía» (Mt 5,11). Lucas introduce aquí, por su cuenta, el título de «Hijo de hombre» (cf. J. Jeremias: ZNW 58, 1967, 159-172). Dado que también Mateo introduce personalmente ese título en algunas ocasiones (cf. Mt 16,13), resulta difícil pensar que lo haya omitido aquí, por su cuenta, si lo hubiera encontrado en «Q» (en esto nos distanciamos de la opinión de G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 153). No es muy probable que el título se refiera a la venida del Hijo de hombre, es decir, a su aparición escatológica; más bien parece que debe entenderse de su actividad durante el ministerio público, o sea, referido a Jesús en su actuación terrestre.

v. 23. Ése es el momento de alegrarse

Literalmente: «alegraos en ese día». La adición de Lucas —«en ese día»— corresponde al adverbio «ahora» introducido en la primera parte de las precedentes bienaventuranzas. El momento, el «día» de la persecución será un tiempo de alegría, en el que hay que saltar de gozo. Éste es el consuelo que ofrece Jesús a los discípulos, que tienen que seguir los mismos pasos del Maestro. Cf. Jn 15,20.

Saltar

El verbo *skirtan* es exclusivo de Lucas (cf. Lc 1,41.44); aquí sustituye al verbo *agalliasthe* (= «estad contentos»), que reproduce, en la redacción de Mateo, el original de «Q» y sólo aparece en esta bienaventuranza (Mt 5,12). También Lucas emplea en otras ocasiones el verbo *agallian* (Lc 1,47; 10,21).

Vuestra recompensa en el cielo será grande

El término griego *misthos* significa, en realidad, el pago o el salario por un trabajo realizado. En la literatura griega y en la versión de los LXX se utilizaba figurativamente y con sentido religioso para referirse a la «recompensa» por una conducta moral y conforme a los principios éticos vigentes. En esta bienaventuranza, la palabra de Jesús promete una «recompensa» por haber sufrido ultrajes en cuanto discípulos de Cristo. Ni Lucas ni Mateo tienen reparos en atribuir al propio Jesús esta motivación, que se ha considerado frecuentemente como degradante o desmoralizadora.

En el cielo

La expresión equivale a: «a los ojos de Dios»; a no ser que haya que ver aquí una resonancia de los nombres escritos en el libro de los vivos (cf. Lc 10,20; Ap 20,12). Las connotaciones de la frase apuntan hacia el valor salvífico de la persecución; incluso el sufrimiento de los perseguidos por causa del Hijo de hombre va a tener un significado importante en la historia de salvación.

Así es como

Esta locución adverbial: *kata auta,* volverá a aparecer en la redacción de Lucas (Lc 6,26; 17,30).

Los padres de éstos trataban a los profetas

Recogiendo todo el énfasis de la sentencia, la frase *hoi pateres autōn* ocupa la posición final; probablemente se trata de una adición de Lucas. Véase la redacción de Mt 5,12c y el final de la cuarta malaventura

en Lc 6,26. Tanto la formulación de Lucas como la de Mateo pueden referirse a la persecución de los profetas veterotestamentarios (cf. 1 Re 19,10; Jr 26,20-24; 38,6-13). Más adelante hará referencia Lucas al asesinato de Zacarías (Lc 11,51, otro pasaje proveniente de «Q»); véase también Hch 7,52. Esta idea no se puede considerar como exclusiva de «Q» o del propio Lucas, ya que se encuentra también en 1 Tes 2,15. En cuanto a la adición lucana: «los padres de éstos», no sería aberrante ver en ella un matiz típico del tercer evangelista: el rechazo de los cristianos por parte de los descendientes de los que asesinaron a los profetas es una nueva manera de expresar la continuidad entre el cristianismo y el judaísmo; a ese propósito, véanse nuestras reflexiones en la introducción general a este comentario, en tomo I, pp. 297ss.

Otra de las alusiones implícitas en esta frase es el carácter profético de los discípulos de Cristo.

v. 24. *¡Ay de vosotros, los ricos, porque ya tenéis vuestro consuelo!*

El paralelismo entre esta primera malaventura y la primera bienaventuranza (Lc 6,20b) es verdaderamente llamativo.

La interjección *ouai* no aparece en la literatura clásica griega, sino únicamente en los escritos del período romano (cf. MM, 464) y en la versión griega de los LXX. Tal vez sea una mera transcripción de la forma hebrea *hôy/'ôy* o, posiblemente, de la interjección latina *vae* (cf. BDF, n. 4.2). En su construcción gramatical, *ouai* va seguido del pronombre personal en dativo, con un sustantivo en oposición; en unos cuantos casos, la interjección va seguida inmediatamente de un sustantivo o de un adjetivo sustantivado o incluso de un participio en nominativo (cf. Lc 6,25b). Esta forma de malaventura es frecuente en los LXX y, aunque su empleo admite diversas variaciones, no cabe duda que es la base de su utilización en el Nuevo Testamento.

En la tradición evangélica, esa forma aparece ya con anterioridad a Lucas; por ejemplo, en Mc 13,17; 14,21, y en «Q»: Lc 11,42 = Mt 23,23; Lc 11,44 = Mt 23,27. Pero en la tradición sinóptica, Lucas es el que emplea esa forma con mayor frecuencia; véanse, además de los textos citados, Lc 10,13; 11,43.46.47.52; 17,1; 21,23; 22,22. Dada la construcción lucana de las malaventuras con la interjección *ouai,* no se puede establecer un paralelismo perfecto con las bienaventuranzas, que están construidas con *makarios* seguido de un adjetivo o un participio. Las malaventuras —o «ayes»— son, por su propia naturaleza, de carácter minatorio; y su sentido es diametralmente opuesto al de las bienaventuranzas, es decir, amenazan con angustia, sufrimiento, aflicción,

etcétera. Como destinatarios de esas malaventuras podemos suponer a los representantes de las clases privilegiadas, que están entre los que «escuchan» la palabra de Jesús (véase, a este propósito, lo que ya apuntábamos en el «comentario» general); son los ricos, los satisfechos, los que no están agobiados por las preocupaciones, los que gozan de buena reputación. El énfasis de las invectivas de Jesús recae sobre el carácter efímero de esos privilegios.

Ya tenéis vuestro consuelo

Los ricos no necesitan la perspectiva del Reino para encontrarle sentido a la situación en la que les ha situado su condición social o económica. Las palabras de Jesús parecen implicar que el estado del que gozan esas personas les produce una cierta ceguera, que les lleva a pensar que ya están saciados todos sus deseos y que no tienen nada más que esperar. El término *paraklēsis* (= «consuelo», «estímulo») es exclusivo de Lucas en la tradición evangélica (cf. Lc 2,25; Hch 4,36; 9,31; 13,15; 15, 31). Eso es un indicio de que las malaventuras no formaban parte de la fuente «Q».

v. 25. *¡Ay de vosotros, los que ahora estáis saciados!*

El uso del participio de perfecto *empeplēsmenoi* expresa la condición de una saciedad plena. El códice D y la tradición textual «koiné» omiten el adverbio *nyn* (= «ahora»). Esta segunda malaventura corresponde exactamente a la segunda bienaventuranza.

Vais a pasar hambre

La malaventura expresa la misma inversión del estado social que ya encontramos anteriormente en el *Magnificat* (cf. Lc 1,53). A propósito de la formación del futuro *peinasete* —en vez de *peinēsete*—, véanse las observaciones gramaticales de BDF, n. 70.2.

¡Ay de vosotros, los que ahora reís!

Tercera malaventura, en perfecta correspondencia con la tercera bienaventuranza. El verbo «reír» hay que entenderlo aquí como expresión del disfrute tranquilo y sin problemas de la situación presente colmada de éxitos. En la literatura sapiencial del Antiguo Testamento, esa actitud es, en ocasiones, señal de necedad (cf. Eclo 21,20; 27,13; Ecl 7,6). Es posible que las palabras de Jesús aludan a esa situación.

Vais a lamentaros y a llorar

Cuando los éxitos se conviertan en fracasos, la aflicción ocupará el lugar de la risa. El futuro empleado en estas dos últimas malaventuras

las constituye en una especie de unidad, con marcado carácter escatológico; aunque es difícil precisar en qué consiste exactamente esa dimensión. La bina «lamentarse y llorar» (*penthein* y *klaiein*) aparece en los papiros griegos (cf. MM, 502-503) y en la versión de los LXX (2 Sm 19,2; 2 Esd 18,9). Cf., además, Mc 16,10; Sant 4,9; Ap 18,11. 15.19.

v. 26. *¡Ay de vosotros, cuando todo el mundo hable bien de vosotros!*

La construcción de la última malaventura es distinta de las tres precedentes; igual que la última bienaventuranza se distinguía de las tres anteriores. También aquí aparece la conjunción *hotan* (= «cuando»). En la redacción de Lucas, Jesús advierte a los cristianos que una buena reputación universalmente reconocida puede ser un objetivo engañoso para el discípulo de Cristo. Como en esta malaventura no existe una perspectiva de retribución, no se utiliza el futuro; lo que sí aparece es un paralelismo con el final de la última bienaventuranza.

Así es como

Sobre el uso de esta expresión adverbial, véase la «nota» exegética a Lc 6,23c.

Los falsos profetas

Por medio de esa calificación de los profetas, Lucas ha adaptado al contexto presente la máxima del v. 23c. La frase *hoi pateres autōn* (= «los padres de éstos») ocupa también aquí enfáticamente la posición final del versículo. Esta última malaventura incluye una insinuación de la compañía en que se encuentran los ricos, los satisfechos y los que gozan de buena reputación. Los profetas antiguos que gozaban de la estima de sus contemporáneos resultaron unos embaucadores, que llevaron a Israel a su ruina (cf. Is 30,10-11; Jr 5,31; 6,14; 23,16-17; Miq 2,11). Cf. 2 Tim 3,1-9.

v. 27. *Pero, en cambio, a vosotros, que me escucháis, os digo*

Con esta frase introduce Lucas una nueva sección del discurso de la llanura (Lc 6,27-36). En cierto sentido, es la introducción a todo el cuerpo central del discurso (vv. 27-45), la sección más importante, ya preparada por el exordio. En esa frase introductoria resuena la indicación de Lc 6,18, y sus ecos volverán a aparecer al final, en Lc 6,47 (véase lo que, a este propósito, decíamos en el «comentario» general). La posición de *hymin* (= «a vosotros») —antes del verbo *legō*— y

del participio *tois akouousin* (= «que [me] escucháis») —después del verbo— confiere un carácter enfático a esta introducción.

Amad a vuestros enemigos

En Mt 5,44a encontramos una réplica exacta de estas cuatro palabras: *agapate tous echthorus hymōn.* Este versículo y el siguiente encierran cuatro mandamientos de Jesús: «amad», «hacer el bien», «bendecid», «orad». De ellos, sólo el primero y el último tienen su correspondiente paralelismo en Mt 5,44. Obviamente, Lucas ha añadido los otros dos, para equilibrar el ritmo de esta exhortación con los cuatro tipos de ultrajes reseñados en la cuarta bienaventuranza (Lc 6,22). De esta manera, el primer mandamiento es una enunciación genérica, y los tres siguientes especifican diversas manifestaciones de ese amor a los enemigos que tiene que poner en práctica el verdadero discípulo de Jesús. Consiguientemente, «enemigo» es el que odia, el que expulsa, el que insulta, el que rechaza el nombre del cristiano; es decir, los que, de una manera o de otra, se oponen al grupo de los discípulos de Cristo. Los materiales conservados por Lucas en estos vv. 27-28 corresponden a ciertos elementos de lo que, en el discurso según Mateo, constituye la sexta antítesis en torno a la interpretación de la ley (Mt 5,43-44).

Para una interpretación correcta de las palabras de Jesús sobre el amor a los enemigos hay que proyectar esa doctrina sobre la concepción vigente en la Antigüedad con respecto a la figura del «enemigo». Diversas concepciones de esa realidad aparecen ya en las primeras obras de la literatura griega, por ejemplo, en Hesíodo (*Los trabajos y los días,* 324); también Píndaro expresa su interpretación en sus *Odas píticas,* 2, 83-84; pero la formulación más completa se encuentra en Lisias: «Considero como norma establecida que uno tiene que procurar hacer daño a sus enemigos y ponerse al servicio de sus amigos» (*Pro milite,* 20). Pero, incluso en la cultura griega, fue emergiendo poco a poco una concepción diferente; por ejemplo, cuando Pericles insiste en que hay que vencer a los enemigos por medio de la magnanimidad y la tolerancia (cf. Tucídides, 4, 19, 1-4). Esa doctrina era uno de los postulados fundamentales por los que abogaban las corrientes estoicas y pitagóricas: «Hay que comportarse de tal manera, ... que no se convierta a los amigos en enemigos, sino hacer de los enemigos verdaderos amigos» (Diógenes Laercio, 8, 1, 23).

Algunos escritores judíos, bajo el influjo de esta filosofía griega, expresan una concepción semejante (TestXIIBen 4, 3; TesXIIJos 18, 2). La diferencia entre estas concepciones y las palabras de Jesús, que, por lo general, se consideran auténticas, consiste en que la doctrina, en labios de Jesús, adquiere la forma de mandato. Jesús intima a sus se-

guidores que deben dar testimonio de la apertura más radicalmente humana y del más vivo interés por los propios enemigos. Jesús no se limita a una pura recomendación de afecto y de cariño *(philia),* como se debe tener hacia los miembros de la propia familia, ni propone una entrega apasionada *(eros),* como la que debe existir entre los esposos, sino que exige una benevolencia activa, desinteresada y extraordinaria con respecto a las personas que se presentan precisamente como antagonistas. Para ulteriores detalles, véase la obra de C. Spicq *Agape in the New Testament* I (St. Louis 1963) 78-80.

Haced el bien a los que os odian

Esta adición de Lucas, en la que se desarrolla el mandamiento del amor a los enemigos, está provocada por el primero de los elementos contenidos en la cuarta bienaventuranza (Lc 6,22a).

v. 28. *Bendecid a los que os maldicen*

Este segundo desarrollo del mandamiento del amor, también añadido por Lucas, está formulado a imitación del lenguaje veterotestamentario, que yuxtapone diversas afirmaciones solemnes e irrevocables (cf. Gn 12,3; 17,19; Dt 27,12-26; Jue 17,2). La Regla de los esenios de Qumrán prescribía bendecir a los propios miembros de la comunidad, «los hijos de la luz», y maldecir a los que no formaban parte del grupo o lo habían abandonado, «los hijos de las tinieblas» (cf. 1QS 2, 2-17). En incisivo contraste, las palabras de Jesús inculcan una actitud diametralmente opuesta e insisten específicamente en el amor a los enemigos. No basta la aceptación pasiva de la maldición pronunciada por el enemigo; hay que responder con una actuación positiva de bendición. En la parenesis paulina encontramos ecos de este mandamiento, con referencia a los perseguidores: «Bendecid a los que os persiguen; bendecid, no maldigáis» (Rom 12,14). Cf. también 1 Cor 4,12; 1 Pe 2,23.

Orad por los que os injurian

La redacción de Mateo dice expresamente: «orad por los que os persiguen» (Mt 5,44b). La formulación paulina, en Rom 12,14, está más cercana a la expresión de Mateo. También la literatura judía palestinense ofrece ejemplos de oración por los perseguidores (cf. 1QapGn 20, 28; véanse mis contribuciones en NTS 20, 1973-1974, 398-399; WA, 97). Las ideas contenidas en los vv. 27-28 tienen su paralelismo con Mt 5,38, aunque Lucas no ofrece una exacta correspondencia verbal con ese texto. Al omitir toda referencia al Antiguo Testamento, la

formulación lucana de estos principios da un mayor relieve al carácter universal y absoluto de su vigencia.

v. 29. *Te pega en una mejilla*

Las directrices propuestas en los vv. 29-30 están formuladas en segunda persona del singular, en contraste con los principios enunciados en los vv. 27-28 y 31-36, que aparecen formulados en segunda persona del plural. Ese dato puede apuntar a una «mezcla de diversas fuentes» (cf. J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 93); pero habría que pensar más bien en una acumulación ya presente en «Q» o incluso anterior a la formación de «Q», ya que ese mismo fenómeno se percibe en la redacción de Mateo (Mt 5,39b-45; en contraste con Mt 5,39a. 45-48). Otra de las ideas de J. M. Creed es que Mateo ha conservado la formulación más originaria de «Q»; pero el hecho de que Lucas sienta una especial predilección por el uso del adjetivo «derecho/derecha» (mano, oreja, etc.; véase la «nota» exegética a Lc 6,6) hace muy difícil pensar que Lucas hubiera suprimido ese adjetivo si realmente lo hubiera encontrado en su fuente.

La máxima de Jesús se refiere probablemente a la situación en que un discípulo de Cristo, precisamente por serlo, recibe una bofetada como señal de injuria y desprecio por parte de quien rechaza el mensaje cristiano (cf. J. Jeremias, *The Sermon on the Mount,* 28). Ante esa clase de insulto, el discípulo no debe acudir a los tribunales y presentar denuncia, sino que debe aceptar la ofensa e incluso estar dispuesto a recibir otra bofetada, como muestra del espíritu de amor que debe caracterizar al verdadero seguidor de Cristo (cf. Lc 6,27). Este mandamiento y el que se contiene en el v. 30b destruyen la vieja regla de la «ley del talión» (cf. Éx 21,24; Lv 24,30; Dt 19,21); eso es todo lo que conserva Lucas de la quinta antítesis formulada en la redacción de Mateo. Cf. las directrices de la comunidad de Qumrán en 11QTempl 61, 11-12.

Te arrebata tu manto

Las situaciones a las que se puede referir esta frase son diversas: simple robo, acción de una persona necesitada, derecho legal de un acreedor que toma en prenda el manto del prójimo (cf. Éx 22,25-26; Dt 24, 10-17; Am 2,8). Un caso de la última situación mencionada queda recogido en un documento extrabíblico, un óstracon del s. VII procedente de Meṣad Ḥashavyahu (véase la «nota» exegética a Lc 4,24, a propósito del término *amēn).* Esa misma situación es la que se contempla en el texto paralelo de la redacción de Mateo (Mt 5,40). La palabra griega

himation (= «manto», «capa»), que es la que se usa aquí, aparece frecuentemente en la versión de los LXX (por ejemplo, Am 2,8; Dt 24, 17) como traducción del término hebreo *beged,* que es precisamente el que se usa en la línea 8 del mencionado óstracon.

Túnica

El término *chitōn* designa las prendas interiores en contacto directo con la piel.

v. 30. *A todo el que te pida, dale*

La enunciación absoluta del mandamiento excluye cualquier clase de consideración del estado o de las condiciones concretas del que pide e incluso del motivo por el que se pide. Ante la necesidad de un persona, el discípulo del Reino no puede tomar una actitud de reserva interesada (véanse, a este propósito, nuestras reflexiones en la introducción general a este comentario, en tomo I, pp. 416ss). Es una llamada a la renuncia al propio interés, y no admite restricciones. La presencia del adjetivo *panti* (= «a todo») es probablemente una adición del propio Lucas; compárese esta frase con Mt 5,42 y véase la «nota» exegética a Lc 4,15.

Te quita lo que es tuyo

El verbo *airein* se emplea aquí en sentido de «robo», por astucia o por la fuerza (cf. Cant 5,7).

No insistas en recuperarlo

Equivale a «no pidas que se te devuelva».

v. 31. *Tratad a los demás como queréis que ellos os traten*

Esta máxima es la formulación lucana de la llamada «regla de oro». La redacción de Mateo dice así: «Todo lo que querríais que los demás hicieran por vosotros, hacedlo vosotros por ellos» (Mt 7,12). Y añade: «Porque eso significan la ley y los profetas». Es probable que la adición se deba a la propia mano de Mateo; pero también es posible que la frase ya estuviera en «Q» y que Lucas la hubiera omitido por tratarse de una máxima que no les decía mucho a sus lectores paganocristianos (véase, a este propósito, lo que ya hemos apuntado en el «comentario» general). Lucas ha anticipado su formulación de esta «regla de oro» —en Mateo está casi al final del discurso— porque en la concepción lucana esta fórmula no es una síntesis de la ley y los profetas, sino un categórico resumen del precepto del amor a los enemigos (vv. 27-30). Sin embargo, el carácter de reciprocidad que encierra esa

máxima recibe en los versículos inmediatamente siguientes (vv. 32-34) una profunda modificación: Jesús, aunque cita esa regla, va más allá y propone una norma de conducta que trasciende la mera reciprocidad. El amor a sí mismo no puede ni debe ser la única y suprema pauta de comportamiento para el discípulo; en realidad, ése parece ser el contenido implícito de la máxima.

El calificativo de «regla de oro» aplicado a este versículo es una designación acuñada en el s. XVIII. En la Antigüedad circulaban diversas formulaciones, tanto en forma positiva como en versión negativa, de ese mismo principio. Reseñamos unas cuantas:

1) «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lv 19,18).

2) «No hagas a otro lo que a ti no te agrada» (Tob 4,15).

3) «Igual que tú no quieres que te suceda nada malo, sino que te toque siempre lo bueno, pon en práctica ese mismo principio con respecto a tus subordinados y con los que te han ofendido» (Aristeas, *Ep. ad Philocraten,* 207 [APOT 2, 113]; el texto es probablemente anterior al año 70 a. C.).

4) «Lo que no quieres que te suceda a ti no lo quieras para los demás» (una variante textual del códice D en Hch 15,29; cf. también Hch 15,20).

5) «Lo que no te harías a ti mismo no se lo hagas a otros» *(Didaché,* 1, 2).

6) «Lo que te resulta detestable no se lo hagas a los demás. En esto se resume toda la ley; lo demás es comentario. ¡Apréndetelo bien!». Es una máxima atribuida al Rabí Hillel, casi contemporáneo de Jesús; esta tradición se recoge en la literatura rabínica del s. IV o V (bŠab. 31a; cf. *Tg. Yerušalmi I* sobre Lv 19,18).

También se pueden encontrar algunos paralelos de esta máxima en los escritores griegos del período clásico (por ejemplo, Isócrates, *Nicocles,* 61; Heródoto, 3, 142) y en ciertos representantes del movimiento de los «sofistas». No tiene ningún sentido empeñarse en demostrar que la formulación positiva de la sentencia, tal como se atribuye a Jesús en los Evangelios según Lucas y según Mateo, es preferible a su formulación negativa; todo depende del contexto en el que se propone esa máxima. Para una exposición más completa, véase la obra de A. Dihle *Die goldene Regel: Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlicher Vulgärethik* (Gotinga 1962) 109-114.

v. 32. *Si sólo queréis a los que os quieren*

El mandamiento del amor a los enemigos, incluso desde su formulación en la «regla de oro», se presenta ahora en contraste con la moralidad de los pecadores; el amor y la estima recíproca, pero limitada a esa mera reciprocidad, no basta para definir la actitud verdaderamente cristiana del discípulo.

¿Qué generosidad hay en eso?

La traducción literal —ligeramente reinterpretada en nuestra propia traducción— sería: «¿qué favor *(charis)* hay para vosotros?»; es decir, ¿qué aceptación vais a encontrar a los ojos de los demás y especialmente de Dios? En este pasaje, la palabra *charis* tiene una cierta connotación de «recompensa», equivalente a *misthos,* usado en el v. 35b (véase la «nota» exegética al v. 23b). A propósito de *charis,* véase la «nota» exegética a Lc 1,30; cf. Lc 2,52; Hch 7,46. Conviene notar que el pasaje paralelo del Evangelio según Mateo usa expresamente el término *misthos* («recompensa»).

Pecadores

En el pasaje correspondiente de la redacción de Mateo se habla de «exactores de tributos» (Mt 5,46) y de «paganos» (Mt 5,47). Es probable que Lucas haya cambiado esos dos términos: *telōnai* y *ethnikoi,* sustituyéndolos por *hamartōloi* (= «pecadores») —a pesar de que *telōnai* y *hamartōloi* aparecen frecuentemente juntos, como se explica en la «nota» exegética a Lc 5,30— para dar al significado una connotación más universal, unificándola en los tres ejemplos presentados.

Quieren a quien los quiere

Es un ejemplo práctico de la pura reciprocidad expresada en la «regla de oro».

v. 33. *Ayudáis*

La traducción literal del verbo *agathopoiein* sería simplemente: «hacer el bien»; así de genérico.

v. 34. *Y si sólo prestáis*

Todo este versículo y la primera parte del siguiente v. 35 no tienen correspondencia en el discurso de la montaña, es decir, en la redacción de Mateo. Lucas presenta tres situaciones concretas, sintetizadas en la primera parte del v. 35, donde se recogen los ecos del v. 27b.

v. 35. *Amad a vuestros enemigos*

Se repite aquí el mandamiento genérico del amor a los enemigos, porque los vv. 31-34 han ensanchado esa perspectiva de amor a otras situaciones de superación de la mera reciprocidad.

Amad... ayudad... prestad

Tres verbos en los que se sintetiza, redaccionalmente, la triple manifestación de un servicio que supera los límites de una respuesta meramente recíproca (cf. vv. 32-34).

Sin esperar nada a cambio

El significado corriente del verbo *apelpizein* es «desesperar»; pero ese sentido no cuadra en este contexto. Por otra parte, el significado que proponemos carece de testimonios en el griego clásico o en la literatura griega contemporánea (cf. MM, 56). Pero no cabe duda que estas palabras expresan la motivación fundamental del verdadero amor cristiano.

Hijos del Altísimo

El texto correspondiente de Mateo dice: «hijos de vuestro Padre del cielo» (Mt 5,45). Pero como esa misma frase aparece en el «padrenuestro», según la versión de Mateo (cf. Mt 6,9; 7,21), lo más probable es que el primer evangelista haya cambiado personalmente la forma originaria de «Q». En la expresión de Lucas resuenan ciertos ecos veterotestamentarios; por ejemplo, Sal 82,6, donde se lee: *huioi hypsistou.* Esa misma expresión, en singular y con valor de título, se ha aplicado a Jesús en Lc 1,32 (véase la correspondiente «nota» exegética). Sobre el sentido de la «filiación» cristiana, véase Rom 8,14-15; Gál 4,5-6. En el pasaje que estamos comentando, el amor se presenta como la característica de esa filiación.

v. 36. *Sed misericordiosos*

Todo el versículo es una reformulación de la última parte del v. 35. En el pasaje correspondiente de Mateo se dice: «Tenéis que ser perfectos como vuestro Padre del cielo es perfecto» (Mt 5,48). La formulación de Lucas no sólo radicaliza la máxima al ponerla en imperativo, es decir, como mandato, sino que, al mismo tiempo, la expresa en términos de «misericordia». Es difícil determinar con exactitud cuál era la forma primitiva, según aparecía en «Q»: ¿«perfecto» o «misericordioso»? De hecho, el Evangelio según Mateo emplea el adjetivo *teleios* en otro pasaje (Mt 19,21); por tanto, es posible que haya retocado la formulación original de «Q». En cambio, Lucas jamás utiliza ese adje-

tivo; y además, *oiktirmōn* (= «misericordioso») no sale más que en este pasaje. Lo que no admite duda es que cualquiera de las dos formulaciones encierra una resonancia de Lv 19,2: «Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo». La redacción de Lucas propone una imitación de Dios, y, precisamente, de una cualidad que, en el Antiguo Testamento, se atribuye frecuentemente al Dios de Israel. En toda la literatura veterotestamentaria jamás se aplica a Dios el adjetivo *teleios* (= «perfecto») o el sinónimo *amōmos* (= sin defecto»); pero sí se dice de él que es *oiktirmōn* (= misericordioso»: cf. Éx 34,6; Dt 4,31; Jl 2,13; Jon 4,2). Para ulteriores detalles, véase la colaboración de J. Dupont, *«Soyez parfaits» (Mt., V, 48), «Soyez miséricordieux» (Lc., VI, 36)*, en *Sacra pagina* II (París 1959) 150-162, y también su artículo *L'Appel à imiter Dieu en Matthieu 5,48 et Lc 6,36:* RivB 14 (1966) 137-158.

Aunque este versículo (v. 36) es una reformulación de los mandatos y exhortaciones precedentes, al mismo tiempo sirve de transición para el nuevo desarrollo, ya que el tema de «juzgar» y las actitudes que se derivan no son más que un nuevo ejemplo de la imitación de la misericordia de Dios.

v. 37. *No juzguéis*

Aquí comienza la tercera sección del discurso de la llanura (Lc 6,37-42). Aunque fundamentalmente corresponde a Mt 7,1-5, no deja de haber unas cuantas adiciones propias de Lucas: los vv. 37bc.38a.39a son modificaciones redaccionales; el v. 39bc proviene de otra parte de la fuente «Q» (= Mt 15,14), lo mismo que el v. 40 (= Mt 10,24-25). A pesar de las pretensiones de G. Schneider *(Das Evangelium nach Lukas,* 158; cf. J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas,* 138), no se puede defender que estos versículos (vv. 39b-40) formaran parte del núcleo primitivo del discurso; su introducción en este momento obedece a una preocupación de Lucas por las doctrinas falsas.

En vez de la formulación monomembre que el mandamiento reviste en Mt 7,1-2, Lucas lo amplía en una serie de cuatro miembros: dos prohibiciones, con sus respectivas consecuencias, y dos mandatos, también con sus correspondientes derivaciones (vv. 37-38a). El término «juzgar» no se refiere al ámbito jurídico, en el que un juez pronuncia una sentencia, sino a la inclinación que experimenta el ser humano a criticar y a encontrar defectos en el prójimo. La tendencia a la misericordia, en las apreciaciones personales, tiene que redundar en una generosa apertura a la donación; quedan así estrechamente vinculados los cuatro elementos de la enunciación del principio.

Y no seréis juzgados

Otro caso de la «pasiva teológica»; es decir, Dios no os juzgará (cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 236). Y lo mismo se puede afirmar de las otras tres situaciones con sus respectivas consecuencias. La presencia del aoristo de subjuntivo pasivo, precedido de *ou mē* en los dos primeros casos, es una manera de expresar enfáticamente el futuro negativo (cf. BDF, n. 365.3).

v. 38. *Una medida generosa*

La imagen proviene de las medidas de capacidad usadas por los antiguos para cuantificar los áridos (cf. B. Couroyer: RB 77, 1970, 366-370). La plenitud es la norma de conducta, ya que confiere a la apreciación personal humana y a su disposición comunicativa unos niveles ilimitados, imbuidos de misericordia. La generosidad humana recibirá, como recompensa, la superabundancia divina. Cf. Lc 8,18; 19,25-26. Para un paralelismo de esa medida, pero en negativo, cf. Is 65,7; Jr 32,18; Sal 79,12.

La medida que uséis

Esta parte del v. 38 corresponde a la afirmación de Mt 7,2b. Es una explicación del v. 38a y no precisamente del v. 37. Si la reciprocidad no es la medida adecuada del comportamiento humano, según el principio de la «regla de oro», eso significa que la recompensa tiene que venir de la superabundancia divina, de una donación que no conoce límites. Cf. H. P. Rüger, «*Mit welchem Mass ihr messt, wird euch gemessen werden*»*:* ZNW 60 (1969) 174-182.

v. 39. *Y añadió una comparación*

Para la construcción de la frase, véanse las «notas» a Lc 4,23; 5,36. Se trata de una introducción puramente redaccional a los dos versículos siguientes.

¿Puede un ciego guiar a otro ciego?

Una forma semejante se encuentra en Mt 15,14. También el *Evangelio según Tomás* recoge esa formulación, aunque en clara dependencia de Mateo, sobre todo por su forma condicional: «Si un ciego guía a otro ciego, los dos caen en el hoyo» (EvTom 34).

Los discípulos van a ser los guías del pueblo; pero no pueden ser guías ciegos, sino que tienen que conocer y reconocer perfectamente el camino. En un contexto como el de «no juzgar», la máxima puede referirse a la ceguera para reconocer los propios defectos. El que no

quiere saber nada de autocrítica no puede guiar a los demás. Pero si se considera este proverbio unido más bien a lo que sigue y se tiene en cuenta la relación de «ciegos» y «guías» con «discípulos» y «maestros», la idea parece que contiene un significado más profundo, es decir, sería una referencia a los falsos maestros. El verbo «guiar» *(hodēgein)* aparece igualmente en el libro de los Hechos (Hch 8,31). Éste es el matiz que se deriva del contexto siguiente.

v. 40. *¿Es un discípulo superior a su maestro?*

En el Evangelio según Mateo, el paralelismo con esta reflexión se encuentra en Mt 10,24-25 en un contexto que trata del destino de los discípulos y que insiste en la actitud de perseverancia y de aguante en la dificultad. Lucas ha modificado doblemente la afirmación de Mateo: en primer lugar, omite la referencia al «amo» y al «esclavo», y además, cambia el contexto, relacionándolo con la máxima precedente sobre los «ciegos» y los «guías». El guía, es decir, el maestro, tiene que poseer una vista bien clara; y como el discípulo depende de su maestro, este requisito cobra un relieve particular. No cabe duda que los vv. 39-40 hacen referencia a la instrucción en el seno de la comunidad cristiana.

Llegará un día a ser como su maestro

Las implicaciones de la frase van decididamente en la línea de una semejanza con el propio Jesús.

v. 41. *La mota*

La redacción lucana de los vv. 41-42 es muy semejante a la de Mt 7, 3-5; prácticamente, Lucas no hace más que añadir en el v. 42b el vocativo *adelphe* (= «hermano»). El contenido de estos versículos es, en realidad, una derivación del principio enunciado en el v. 37a.

También el *Evangelio según Tomás* tiene su formulación de esta misma máxima: «Ves la mota en el ojo de tu hermano y no ves la viga que tienes en el tuyo propio. Cuando saques la viga de tu propio ojo verás con suficiente claridad para quitar la mota del ojo de tu hermano» (EvTom 26); cf. POxyr 1, 1-4; ESBNT, 388-390. Aunque la formulación es bien nítida y pertinente, e incluso más breve que las dos formulaciones canónicas —Mateo y Lucas—, difícilmente se puede considerar como reflejo más fiel de la forma primitiva de «Q» (cf. W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition,* 72-73). Ecos de esa formulación se encuentran también en la literatura rabínica. Una tradición posterior atribuía una frase semejante al Rabí Tarpón (hacia el año 100 d. C.), entristecido porque la gente de su

tiempo no toleraba el más mínimo reproche: «Si uno dijera: 'Quítate esa mota que tienes en el ojo', el otro podría responderle: 'Y tú quítate la viga que tienes en el tuyo'» (cf. Str.-B., 1, 446-447).

La figura, en todas sus formulaciones, es deliberadamente grotesca y pretende ilustrar la inclinación humana hacia la crítica y la reacción espontánea que produce. La máxima subraya la necesidad de una sincera evaluación de las propias limitaciones en orden a un serio perfeccionamiento de las capacidades innatas; sólo el que logra superar sus fallos personales puede alcanzar una visión suficientemente aguda como para ayudar a sus semejantes. Las palabras de Jesús no imponen a sus discípulos la prohibición de formarse un juicio moral sobre la conducta del ser humano; lo que condenan es todo intento de corregir a los demás antes de haberse aplicado a sí mismos esa norma de conducta.

Es indudable que la máxima no puede interpretarse como restringida a los responsables de la comunidad.

v. 42. *¡Hipócrita!*

También la redacción de Mateo (Mt 7,5) usa la palabra griega *hypocritēs,* y concretamente en vocativo; se trata indudablemente de una formulación de «Q». En realidad, el término hace referencia al «que responde», y, en su evolución semántica, llegó a significar, tanto en el griego clásico como en el helenístico, no sólo «intérprete», «expositor», sino también «orador» e incluso «actor» de teatro (cf. Píndaro, *Fragm.,* 140b; Aristófanes, *Las avispas,* 1279; Platón, *La República,* 2, 373b; Filodemo, *Rhetorica Frag.,* 1, 197S). Su aplicación al actor de teatro dio origen a una transformación semántica que llegó a cuajar en el significado de «embustero», «farsante», pero no se puede afirmar con absoluta seguridad que este significado tuviera un sentido ético peyorativo en el griego profano anterior al cristianismo (cf. MM, 657).

En la versión de los LXX, concretamente en Job 34,30; 36,13, traduce la palabra hebrea *ḥānēp* (= «impío», «malvado»); y en la literatura del judaísmo de la diáspora, el sustantivo *hypokrisis* llegó a ser uno de los términos para indicar la mentira, la falsedad (cf. TestXIIBen 6,4-5; SalSl 4,6; 2 Mac 6,25). El apelativo *hypokritēs* (= «hipócrita») se encuentra, en la tradición sinóptica, únicamente en labios de Jesús; la tradición de Juan no recoge esa terminología. En la redacción de Lucas aparece también en Lc 12,56 (derivado posiblemente de «L») y en Lc 13,15 («L»); en el Evangelio según Marcos sólo se usa en Mc 7,6, mientras que Mateo lo emplea en trece ocasiones. Cf. también Lc 12,1. Es altamente improbable que *hypokritēs* sea traducción griega del término arameo *šaqqār* (= «mentiroso»); cf. M. Black, AAGA,

177. Por otra parte, tampoco se pueden considerar como excesivamente viables las especulaciones de A. W. Argyle: ExpTim 75 (1963-1964) 113-114, que ve aquí un argumento para postular que Jesús habló en griego en esta ocasión. Lo más probable es que se trate de la terminología usada por los cristianos de lengua griega para referirse a sus oponentes judíos; con el tiempo, esas palabras llegaron a atribuirse al propio Jesús.

v. 43. *No hay árbol sano...*

Con este versículo empieza la cuarta sección del discurso en la redacción de Lucas (vv. 43-45); aunque, en líneas generales, corresponde a Mt 7,16-20, el último versículo de esta sección (v. 45) no tiene correspondencia en la redacción de Mateo, es decir, en el discurso de la montaña, aunque sí aparecerá más tarde en otro contexto, concretamente en Mt 12,33-35. La vinculación entre este bloque y la sección precedente no resulta difícil; más o menos se podría formular así: Es imposible que una persona corrompida pueda inducir en otros una conducta irreprochable; hay que empezar por demostrar con las propias obras la bondad interna de cada uno. La metáfora empleada en los vv. 43-44 está tomada de las leyes de la naturaleza y resulta fácilmente transponible al ámbito de la conducta moral. La imagen del «fruto» como figura de las propias obras, buenas o malas, aparece ya en el Antiguo Testamento (cf. Os 10,13; Is 3,10; Jr 17,10; 21,14). No parece imposible que el significado de estas figuras encierre en este caso una alusión específica a los falsos maestros o a los falsos profetas que habían aparecido en el seno de la comunidad primitiva, y a los que se califica de «zarzas» y de «espinos».

v. 44. *No se cogen higos de las zarzas...*

La correspondiente redacción de Mateo invierte el orden de los frutos: «¿Se cosechan uvas de las zarzas o higos de los cardos?» (Mt 7,16). Y ese mismo orden sigue la máxima paralela en el *Evangelio según Tomás:* «No se cogen uvas de las zarzas ni higos de los espinos; porque no dan ese fruto» (EvTom 45a). Con todo, y a pesar de la inversión del orden, no se puede negar una relación genérica entre la máxima que recoge Lucas y la que aparece en el evangelio apócrifo; cf. W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition,* 101-102. La bina lingüística *akanthai* y *triboloi* aparece también, como tal, en el Antiguo Testamento (cf. Gn 3,18; Os 10,8); cf. además Heb 6,8.

v. 45. *La bondad que almacena en su corazón*

El texto griego habla literalmente de «el buen tesoro (o el tesoro de bondad) de su corazón». Una cierta resonancia de este versículo se puede apreciar en Lc 11,39-41. Dentro de la dinámica de esta sección del discurso, la imagen del árbol y de sus frutos (vv. 43-44) se aplica directamente al ser humano; por más que se produce un ligero cambio en la figura, al considerar el corazón humano como un «tesoro» o como un lugar de «reserva». En cuanto a la polisemia de «corazón» *(kardia),* véase la «nota» exegética a Lc 1,51. Otra vez hay que hacer referencia al *Evangelio según Tomás,* que también recoge una formulación característica de esa misma máxima: «El que es bueno saca de su tesoro el bien; el que es malo saca el mal del tesoro corrompido que lleva en su corazón, y así, sus palabras están marcadas por el mal» (EvTom 45b).

Habla la boca

La palabra revela el contenido del corazón, es decir, los pensamientos que bullen en la mente humana. El *Evangelio según Tomás* formula esa misma idea del modo siguiente: «Porque de la abundancia del corazón proceden las malas acciones» (EvTom 45c). Si se entiende esa máxima como una referencia a los falsos maestros que pululan en la comunidad cristiana, el sentido se centra en las desviaciones producidas por un discurso depravado que nace de unas ideas aberrantes. Este v. 45 no tiene paralelo en el discurso de la montaña, aunque aflorará más tarde, en Mt 12,34.

v. 46. *¿Por qué me invocáis...?*

Aquí empieza la sección conclusiva del discurso, según la redacción de Lucas (vv. 46-49), en la que se subraya la necesidad de actuar de acuerdo con la palabra de Jesús. En líneas generales, corresponde a la sección final del discurso de la montaña en Mt 7,24-27. El matiz conminatorio de este versículo actúa como transición para introducir la parábola conclusiva; no hay duda de que esta composición refleja la estructura originaria, ya presente en «Q». Comparada con la formulación correspondiente de Mateo, la composición de Lucas tiene una mayor vinculación con la parábola subsiguiente. La formulación de Mateo —«No todo el que me dice: '¡Señor, Señor!' entrará en el Reino de los cielos, sino sólo el que cumple la voluntad de mi Padre, que está en el cielo»— ha experimentado un ligero cambio para empalmar este versículo (Mt 7,21) con los siguientes vv. 22-23. Por su parte, la redacción de Lucas reproduce la forma original, a pesar de la argumentación de F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology,* 91.

¡Señor, Señor!

Jesús rechaza la actitud del discípulo que se contenta con un reconocimiento meramente exterior de la relación que le une con su maestro. Los indicios de que esa relación es verdaderamente auténtica consisten en el seguimiento práctico de sus instrucciones. En la formulación de Mateo, la adhesión del discípulo se expresa en términos de «entrar en el Reino de los cielos».

Aunque insistimos en que la redacción lucana de esta máxima reproduce con mayor fidelidad el tenor originario, difícilmente se puede atribuir al propio Jesús histórico, es decir, al estadio I de la tradición evangélica. La razón de esta dificultad reside en el empleo del título *Kyrios* —en su significado propio de «Señor»— durante el ministerio público y en su asociación con las siguientes instrucciones. Aunque el empleo del título reduplicado —«¡Señor, Señor!»— es decididamente prelucano, lo más probable es que provenga de la comunidad primitiva, que mostraba un positivo interés en vincular la *didachē* con el *kerygma* (recuérdense nuestras observaciones en la introducción general a este comentario en el tomo I, pp. 246ss).

Lo que os digo

La redacción lucana de esta segunda parte del versículo carece de los acentos escatológicos que aparecen en la correspondiente formulación de Mateo, con su referencia a la «entrada en el Reino de los cielos».

v. 47. *Todo el que se acerca a mí, escucha mis palabras*

Hay que notar la diferencia entre esta formulación y la correspondiente de Mateo: «Todo el que escucha estas palabras mías» (Mt 7,24). Lucas ha modificado esta fórmula introductoria para adaptarla a su formulación genérica en Lc 6,18: «Venían a escucharle».

En el texto original griego aparecen tres participios en nominativo: *erchomenos, akouōn, poiōn* (= «el que viene, se acerca», «el que escucha», «el que pone por obra»), que concuerdan, lógica pero no gramaticalmente, con el dativo indefinido *tini* (= «a quién»); en Lucas se da un anacoluto que no aparece en la redacción de Mateo.

v. 48. *Los cimientos*

La referencia específica a «los cimientos» (v. 48) o a la falta de cimentación (v. 49) acentúa el contraste entre los dos constructores. En Palestina no era frecuente preocuparse por una sólida cimentación de las casas. La redacción de Mateo se contenta con la simple oposición entre

el «hombre sensato, que edificó su casa sobre roca» (Mt 7,24), y el «necio, que edificó su casa sobre arena» (Mt 7,26).

La inundación y la corriente

Lucas emplea el singular *potamos* (literalmente: «río»), simplificando de esta manera la descripción en favor de sus lectores no palestinenses. La descripción de Mateo, en la que se acumulan la lluvia, la riada (*potamoi,* en plural) y el viento desencadenado, representa probablemente la forma original de la parábola en «Q». Son los elementos típicos de la estación de las lluvias en Palestina. Es muy posible que Lucas, al emplear el singular *potamos,* haga referencia a las inundaciones provocadas por el desbordamiento de ríos como el Orontes, que pasa muy cerca de Antioquía de Siria.

v. 49. *Y aquella casa se convirtió en un montón de ruinas*

El contraste entre la casa que resiste los embates de la corriente y la que se derrumba ante la fuerza desatada de los elementos representa la condición del discípulo, cuya existencia se ve enfrentada con el desafío que supone el mensaje de Jesús. El reto es exactamente igual de incisivo en ambos evangelistas. Las implicaciones de la parábola, aunque no se especifican de modo concreto, tienen un marcado sabor escatológico.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 6,20-49

Discurso de la llanura

Abou-Chaar, K., *The Two Builders: A Study of the Parable in Lk 6: 47-49:* «Near East Sch. Theol. Theological Review» 5 (1982) 44-58.

Bartsch, H.-W., *Feldrede und Bergpredigt: Redaktionsarbeit in Luk. 6:* TZ 16 (1960) 5-18.

Duplacy, J., *Le véritable disciple: Un essai d'analyse sémantique de Luc 6,43-49:* RSR 69 (1981) 71-86.

Eichholz, G., *Auslegung der Bergpredigt* (Neukirchen-Vluyn 1965).

Furnish, V. P. *The Love Command in the New Testament* (Nashville 1972) 54-59 y 48-90.

George, A., *Le disciple fraternel et efficace: Lc 6,39-45:* AsSeign 39 (1972) 68-77.

Grundmann, W., *Die Bergpredigt nach der Lukasfassung,* en SE I (TU 73; 1969) 180-189.

Häring, B., *The Normative Value of the Sermon on the Mount:* CBQ 29 (1967) 375-385.

Jeremias, J., *The Sermon on the Mount* (Filadelfia 1963).
Kahlefeld, H., *Der Jünger: Eine Auslegung der Rede Lk 6,20-49* (Francfort 1962).
Kissinger, W. S., *The Sermon on the Mount: A History of Interpretation and Bibliography* (Metuchen NJ 1975).
Klein, P., *Die lukanischen Weherufe Lk 6:24-26:* ZNW 71 (1980) 150-159.
McArthur, H. K., *Understanding the Sermon on the Mount* (Nueva York 1960) 22 y 84.
Menestrina, G., *Matteo 5-7 e Luca 6,20-49 nell'Evangelo di Tommaso:* BeO 18 (1976) 65-67.
Schürmann, H., *Die Warnung des Lukas vor der Falschlehre in der «Predigt am Berge» Lk 6,20-49:* BZ 10 (1966) 57-81; reeditado en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf 1968) 290-309.
Topel, L. J., *The Lukan Version of the Lord's Sermon:* BTB 11 (1981) 48-53.
Windisch, H., *The Meaning of the Sermon on the Mount* (Filadelfia 1951).
Wood, J., *The Sermon on the Mount and Its Application* (Londres 1963).
Wrege, H.-T., *Die Überlieferungsgeschichte del Bergpredigt* (WUNT 9; Tubinga 1968).

Las Bienaventuranzas

Agouridès, S., *La tradition des béatitudes chez Matthieu et Luc,* en «Mélanges bibliques»: Hom. al R. P. Béda Rigaux (ed. por A. Descamps/A. de Halleux; Gembloux 1970) 9-27.
Batsdorf, I. W., *Interpreting the Beatitudes* (Filadelfia 1966).
Braumann, G., *Zum traditionsgeschichtlichen Problem der Seligpreisungen Mt V, 3-12:* NovT 4 (1960) 253-260.
Brown, R. E., *The Beatitudes according to St. Luke,* en *New Testament Essays* (Milwaukee 1965) 265-271.
Camacho, F., *La proclama del Reino. Análisis semántico y comentario exegético de las Bienaventuranzas de Mateo 5,3-10* (Ed. Cristiandad, Madrid 1987).
Dupont, J., *Les béatitudes* (3 vols.; Lovaina 1958, 1969, 1973).
— *Introduction aux béatitudes:* NRT 108 (1976) 97-108.
Frankemölle, H., *Die Makarismen (Mt 5,1-12; Lk 6,20-23): Motive und Umfang der redaktionellen Komposition:* Bz 15 (1971) 52-75.
Neuhäusler, E., *Anspruch und Antwort: Zur Lehre von den Weisungen*

innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung (Düsseldorf 1962) 141-169.

Schweizer, E., *Formgeschichtliches zu den Seligpreisungen Jesu:* NTS 19 (1972-1973) 121-126.

Strecker, G., *Die Makarismen der Bergpredigt:* NTS 17 (1970-1971) 255-275.

Amor a los enemigos

Lührmann, D., *Liebet eure Feinde (Lk 6,27-36/Mt 5,39-48):* ZTK 69 (1972) 412-438.

Schneider, G., *Die Neuheit der christlichen Nächstenliebe:* TTZ 82 (1973) 257-275.

Schottroff, L., *Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition: Mt 5,38-48; Lk 6,27-36,* en *Jesus Christus in Historie und Theologie:* Hom. a Hans Conzelmann en su 60 cumpleaños (ed. por G. Strecker; Tubinga 1975) 197-221.

Schwarz, G., *«Mēden apelpizontes»:* ZNW 71 (1980) 133-135.

Seitz, O. J. F., *Love Your Enemies: The Historical Setting of Matthew v. 43f.; Luke vi. 27f.:* NTS 16 (1969-1970) 39-54.

Unnik, W. C. van, *Die Motivierung der Feindesliebe in Lukas vi 23-35:* NovT 8 (1966) 284-300.

IV. ACTITUDES FRENTE AL MINISTERIO DE JESUS

Ante la actitud de retraimiento que muestran
los jefes de Israel, Jesús empieza
a convocar a paganos y pecadores, que son los
que van a formar parte del pueblo de Dios

30. *CURACION DEL SIERVO DEL CENTURION* (7,1-10)

1 Cuando terminó su discurso ante la gente, Jesús entró en
Cafarnaún.

2 En la ciudad había un centurión que tenía un siervo al
que estimaba mucho y que estaba muy enfermo, a punto de
muerte. 3 Al oír hablar de Jesús, el centurión le envió unos
cuantos ancianos de los judíos para suplicarle que viniera a
curar a su siervo. 4 Se presentaron a Jesús y le rogaron enca-
recidamente:

—Merece que le hagas este favor, 5 porque aprecia mucho
a nuestro país y nos ha construido la sinagoga.

6 Así que Jesús se fue con ellos. Cuando aún no había lle-
gado a la casa, el centurión le envió unos amigos para decirle:

—Señor, no te molestes más, porque yo no merezco que
entres bajo mi techo. 7 Por eso, ni siquiera me atreví a ir acu-
dir a ti en persona. Basta que digas una palabra para que mi
siervo quede curado. 8 Si lo sabré yo, que, aun siendo un sub-
alterno, tengo soldados a mis órdenes; y si le digo a uno:
'vete', se va, o a otro: 'ven', viene, y si digo a mi criado: 'haz
esto o lo otro', lo hace.

9 Al oír esto, Jesús se quedó admirado de aquel hombre.
Y volviéndose, dijo a la gente que le seguía:

—Os digo que ni siquiera en Israel he encontrado una
fe como ésta.

[10] Cuando los enviados volvieron a casa encontraron al siervo perfectamente sano.

COMENTARIO GENERAL

Con este episodio comienzan una serie de relatos en los que se recoge la actitud de diversos personajes o grupos de personas ante la figura de Jesús, a medida que va avanzando su ministerio. La serie empieza con esta curación del siervo de un centurión romano (Lc 7,1-10) y se cierra con un pasaje típico de Lucas, en el que se presenta a un grupo de mujeres que acompañaban a Jesús (Lc 8, 1-3). Diversos personajes manifiestan sus respectivas actitudes: un centurión pagano, los habitantes de la ciudad de Naín, «toda Judea» (= todo el país judío), los discípulos de Juan Bautista y ciertos pecadores. La clave interpretativa de toda esta serie de episodios suena en Lc 7,16cd: «Un gran profeta ha surgido entre nosotros, *y Dios ha visitado a su pueblo*».

Este pasaje de la curación del siervo del centurión romano (Lc 7,1-10) sigue perteneciendo a los materiales interpolados por Lucas en el orden establecido por Marcos; lo que anteriormente hemos calificado de «interpolación menor». Igual que en el Evangelio según Mateo (cf. Mt 8,5-13), el episodio viene a continuación del discurso —de la montaña/de la llanura— pronunciado por Jesús en los primeros compases de su ministerio público. Materiales procedentes de «Q» se pueden detectar fácilmente en los vv. 1b-2.3a. 6e.7b.8-9.10b (= Mt 8,5-6.8-10.13b). Pero ¿cuál de los dos relatos ha conservado con mayor fidelidad la formulación originaria de «Q»? Hace ya bastantes años, E. Wendling (*Synoptische Studien*. II. *Der Hauptmann von Kapernaum:* ZNW 9, 1908, 96-108) propuso la teoría de que Lucas había tomado esta narración del relato ya existente de Mateo. En fecha más cercana, E. Haenchen (*Faith and Miracle,* en SE I, 495-498; cf. ZTK 56, 1959, 25-27) ha defendido que la redacción lucana del episodio, con sus dos delegaciones y las incoherencias que comporta —de hecho, la primera delegación tendría que haber dejado claro que el centurión se consideraba indigno de recibir a Jesús en su propia casa—, pone de manifiesto que Lucas ha tomado esa narración de una fuente dis-

tinta. Igualmente, G. Schneider (*Das Evangelium nach Lukas,* 165) piensa que Lucas ha conservado las indicaciones de «Q» con mayor fidelidad que Mateo. Pero ninguna de esas propuestas parece realmente convincente.

Antes de continuar con el análisis de la narración de Lucas tenemos que mencionar otra redacción de ese mismo episodio en el Evangelio según Juan (Jn 4,46-53). Ya desde la época patrística se ha venido reconociendo que la narración de Juan está íntimamente relacionada con la curación del siervo del centurión, según nos la han transmitido los evangelistas Mateo y Lucas. Naturalmente, las dos tradiciones presentan sus respectivas semejanzas y desemejanzas. En los tres relatos, el personaje —un «centurión» (*hekatontarchos),* en Mateo y Lucas; un «funcionario real» (*basilikos),* en Juan— se localiza en Cafarnaún; en todos puede tratarse de un no judío. Un niño muy querido del protagonista sufre una grave enfermedad; por lo que es imposible presentárselo directamente a Jesús. El funcionario suplica a Jesús que cure al niño. Jesús reacciona a esa petición de manera distinta: en los sinópticos se pone en camino; en Juan hace un comentario. En todos los relatos hay una nueva petición dirigida a Jesús, y éste realiza la curación a distancia. En el relato de Juan se perciben ciertas diferencias: Jesús está en Caná de Galilea (se trata, probablemente, de una localización posterior, introducida por el cuarto evangelista para unir este episodio de Cafarnaún con «el primer signo» realizado por Jesús en Caná: Jn 2,11; 4,54); el niño es «hijo» del funcionario, mientras que, en Mateo y Lucas, se trata de un «siervo» (*pais* en Mateo; *doulos* o *pais* en Lucas); la dolencia y su grado de gravedad aparece diversamente descrita en los diferentes relatos. Pero la divergencia fundamental, en el cuarto Evanglio, es la omisión de la declaración del funcionario sobre su autoridad, que viene sustituida por una segunda petición ante el comentario de Jesús a propósito de los «signos y prodigios». Aunque, indudablemente, tanto los dos sinópticos como Juan se refieren al mismo episodio, el relato del cuarto evangelista es, casi con toda seguridad, independiente de las otras dos narraciones. Para un estudio más detallado, véase R. E. Brown, *El Evangelio según Juan* I (Ed. Cristiandad, Madrid 1979) 396-406.

Un análisis más pormenorizado revela que la narración de Ma-

teo (Mt 8,5-13) reproduce, probablemente, la forma original que el episodio tenía en «Q». Sin embargo, Mateo introduce en un segundo tiempo los vv. 11-12, procedentes de otro pasaje de «Q», como lo demuestra Lc 13,28-29. Por otra parte, la redacción de Mateo coincide con la tradición representada por Juan en la presentación del funcionario (= «centurión»), que va personalmente a Jesús para pedirle ayuda (Mt 8,6; Jn 4,47). Además, el término utilizado por Mateo para describir al niño es *pais* (Mt 8,6.8.13), que puede significar: «hijo» y «siervo» (o «criado»), y que también aparece en la versión de Lucas, precisamente en la parte central, que corresponde al texto de «Q» (Lc 7,7c). Probablemente es un indicio de la redacción más primitiva, incluso anterior a «Q». Mientras que el cuarto Evangelio interpreta esa palabra como «hijo» *(huios),* Lucas le da el sentido de «siervo», «criado» *(doulos)* en los vv. 2, 3 e incluso en el 10. Por otro lado, si la doble delegación que se envía a Jesús fuera originariamente parte de la redacción de «Q», resultaría más difícil explicar su omisión por parte de Mateo que considerarla una adición de Lucas al texto primitivo de «Q». Por todas estas razones, parece más lógico atribuir los vv. 1a, 7a y 10a a la «redacción» lucana y considerar el resto (versículos 3d-6d) como «composición» personal del propio Lucas. Igualmente, habría que achacar a la «redacción» lucana la omisión de *amēn* (= «en verdad», «os aseguro»; cf. Mt 8,10b) y la introducción de la fórmula negativa: «ni siquiera», en Lc 7,9.

Aunque el episodio menciona la curación de un siervo que está a punto de muerte, no se le puede considerar como una auténtica «narración de milagro». El aspecto prodigioso queda aún más desdibujado en Lucas que en el relato de Mateo (cf. Mt 8,13). Desde el punto de vista de historia de las formas, V. Taylor pretende clasificar este episodio como una «narración sobre Jesús»; éstas son sus palabras: «el interés del relato parece que se centra más en las peripecias narrativas que en las palabras de Jesús» (FGT, 76). Pero la modificación introducida por Lucas en el v. 9: «ni siquiera en Israel» inclina decisivamente a considerar el episodio como una «declaración» del protagonista. R. Bultmann tiene toda la razón al clasificarlo entre los «apotegmas» (HST, 38).

Precisamente R. Bultmann considera este pasaje como una variante de la narración sobre la mujer cananea (Mc 7,24-31; Mt 15,

21-28), un episodio no recogido por Lucas en su narración evangélica. En ambos casos, Jesús realiza un prodigio en favor de un personaje pagano, sin una actuación directa, sino a distancia, y después de repetidos intentos por parte del personaje para vencer sus propias reticencias ante la necesidad de pedir ayuda para un niño no judío. Desde luego, no se puede negar la semejanza, pero habrá que andar con sumo cuidado a la hora de considerar todos los detalles como meras variantes del mismo hecho prodigioso. Bultmann lo hace porque considera las dos narraciones como «producto de la comunidad» y pone en duda la «historicidad de una curación telepática» (HST, 39). Aunque uno se sienta espontáneamente inclinado a admitir ese aspecto implícito en la narración, es claro que no se ha escrito con la intención de dar una respuesta a los interrogantes de la cultura moderna sobre este tipo de cuestiones.

E. Haenchen, que, como ya hemos apuntado, piensa que Lucas heredó de la tradición la forma completa del episodio, es decir, con las dos delegaciones que se envían a Jesús, atribuye esa forma primitiva a una fuente judeocristiana. El autor originario no podría admitir que Jesús hubiera socorrido a un pagano únicamente en virtud de su fe; por eso habría intentado reducir el mérito de esa fe e inclinar la balanza del lado de las buenas obras, por ejemplo, una especie de limosna al pueblo judío, construyendo una sinagoga; cf. SE I, 496. No se puede negar que la narración de Lucas tiene algo de ese aspecto, pero ciertamente se trata de un detalle casi insignificante, y eso a pesar de lo que se dice en Hch 10,35.

El aspecto fundamental de la presentación de Lucas no es tanto el mérito del personaje —una cualidad que los ancianos ponen de relieve—, sino más bien la «fe» de un pagano (*pistis:* Lc 7,9). La importancia de esta «fe» se manifiesta no sólo en el énfasis que en ella pone el narrador (*«ni siquiera en Israel* he encontrado una fe como ésta»), sino en la propia respuesta de Jesús en cuanto reacción a las dos delegaciones que le han sido enviadas y a las palabras del centurión transmitidas por el segundo grupo de delegados. Analizar el dato de la doble delegación, como lo hace E. Haenchen, y reducirlo trivialmente a una desafortunada inserción de los ancianos de los judíos, que no logran transmitir a Jesús la conciencia que el centurión tiene de su propia indignidad para recibir a un personaje tan importante, y que, por consiguiente, plantea la nece-

sidad de una segunda delegación, significa no haber entendido en absoluto el significado del episodio. La dificultad reside, en parte, en lo que ya hemos apuntado anteriormente sobre la diversa valoración y clasificación histórico-crítica por parte de V. Taylor y R. Bultmann.

Las adiciones de Lucas no permiten encuadrar el pasaje en una mera «declaración» de Jesús. La presencia de los ancianos se ha introducido para proporcionar una base a las palabras del centurión, que afirma su autoridad (*exousia:* v. 8) y reconoce la autoridad de Jesús (v. 7b). Este doble reconocimiento colabora a dar un particular relieve —aunque, eso sí, implícitamente— a la poderosa palabra de Jesús, a su *dynamis* (cf. Lc 5,17d), en acción. Por otra parte, no se puede pasar por alto el contraste entre la declaración de los ancianos sobre los «méritos» del centurión (*axios* = «digno de»: v. 4) y el reconocimiento del propio protagonista, que, a través de sus amigos, confiesa su «indignidad» (*ou gar hikanos eimi* = «no merezco»: v. 6). La doble delegación introducida por Lucas —ancianos y amigos— funciona decididamente como un recurso literario para mantener en vilo al espectador hasta que se produzca la «declaración» de Jesús. Ninguno de los dos grupos de enviados presenta caracteres peyorativos; por ejemplo, en el caso de los ancianos, Jesús no sólo escucha su proposición, sino que se pone en camino en compañía de ellos. Aparte de la buena voluntad de los enviados, tanto en primera como en segunda instancia, lo que realmente se pone de relieve es la gran fe del centurión pagano.

El episodio se puede interpretar como una prefiguración de uno de los pasajes fundamentales del libro de los Hechos: la conversión del centurión romano Cornelio (Hch 10). Las palabras pronunciadas por Pedro en este episodio son altamente significativas: «Realmente ahora comprendo que Dios no hace distinción de personas, sino que acepta al que le es fiel y obra rectamente, sea de la nación que sea» (Hch 10,34-35). El pasaje que comentamos encaja perfectamente en la preocupación de Lucas por la misión a los paganos. La narración presenta a Jesús en pleno uso de sus poderes, en favor de un pobre desgraciado, el siervo de un funcionario no judío residente en el territorio en el que Jesús despliega su ministerio de evangelización.

v. 1. *Cuando*

La lectura más aceptable es, en este caso, *epeidē* (= «cuando», «después de que»), atestiguada por el P[75] y por los códices B y C+. Es la única vez que se usa, en todo el Nuevo Testamento, en sentido temporal (cf. BDF, n. 455.1, donde se explica su significado habitual de causalidad). Los códices ℵ, R, la tradición textual «koiné» y los códices minúsculos pertenecientes a las familias Lake y Freer leen *epei de;* se trata, obviamente, de una corrección de algún copista.

Terminó su discurso ante la gente

Literalmente: «llevó a término todas sus palabras en los oídos del pueblo». El códice D introduce una variante narrativa: «Y sucedió, cuando terminó de pronunciar estas palabras, (que) entró...». Pero esta variante es claramente un intento de armonización por parte de algún copista que pretendió unificar la conclusión del discurso de la llanura y la conclusión del discurso de la montaña (cf. Mt 7,28).

Cafarnaún

La ciudad de Galilea, ya mencionada, por ejemplo, en Lc 4,23 (véase la correspondiente «nota» exegética). Cf. también Jn 4,46.

v. 2. *Un centurión*

Como se deduce del v. 9, se trata de un pagano. Es muy posible que fuera romano, ya que el título *hekatontarchos/hekatontarchēs* era la designación de un oficial del ejército romano al mando de una compañía de cien hombres. En este caso no se trata de un jefe militar de tropas romanas de ocupación, con base en Cafarnaún. Bien pudiera ser un oficial al servicio de Herodes Antipas, tal vez como jefe de un destacamento de mercenarios —en Jn 4,46 se le presenta como *basilikos* (= «funcionario real»)— o posiblemente como funcionario de policía o del servicio de aduanas. En cualquier caso, la identidad precisa del personaje no le interesa particularmente a Lucas; habrá que considerarle más bien como prefiguración del centurión romano Cornelio, del que se hablará más tarde, en Hch 10,1.

Un siervo

En los vv. 3 y 10 aparece esa misma designación. Los códices y manuscritos más representativos leen *doulos;* pero el códice D, en este caso, sustituye esa lectura por el término *pais,* que, obviamente, revela una

corrección de algún copista interesado en armonizar el texto con el siguiente v. 8 o tal vez con Mt 8,5. En la narración de Juan (Jn 4,47. 50.52) se presenta al niño como *huios* (= «hijo»). Probablemente, el término empleado en «Q» era *pais,* que Lucas ha interpretado como *doulos;* las razones de este cambio interpretativo nos resultan desconocidas. En griego, tanto en el período clásico como en época helenística, *pais* era el término corriente para referirse a los «esclavos» o «siervos» («criados»); cf. BGD, 604; MM, 475. Naturalmente, los lectores del Evangelio según Lucas podrían haberlo entendido así, sin la menor dificultad.

Al que estimaba mucho

Se trata, probablemente, de una adición redaccional del propio Lucas, ya que él es el único, entre los evangelistas, que emplea el término *entimos* (= «valioso», «apreciado»). El códice D sustituye ese adjetivo por otro término también lucano: *timios* (= «preciado», «valioso»).

Muy enfermo, a punto de muerte

En Mt 8,6 se presenta al niño afectado de «parálisis» y «sufriendo terriblemente». En Jn 4,47, el niño «estaba muriéndose»; pero, a medida que avanza la narración, nos enteramos de que la causa de la enfermedad es la «fiebre» (Jn 4,52).

v. 3. *Al oír hablar de Jesús*

La observación se refiere, indudablemente, a la fama de Jesús como realizador de obras prodigiosas (cf. Lc 4,37). Ese detalle se conserva en la tradición del cuarto Evangelio (Jn 4,47); no sería extraño que esa indicación perteneciese ya a la misma tradición prelucana.

Unos cuantos ancianos de los judíos

El término *presbyterous* no se refiere a «personas de edad avanzada» (cf. Hch 2,17: «viejos»), sino a los «ancianos», es decir, a un grupo especial de jefes o responsables de la comunidad judía de Cafarnaún (cf. Lc 20,1; 22,52; Hch 4,5.8.23). Ésos son los enviados a Jesús, judío como ellos, por un pagano que conoce y respeta las costumbres de los judíos. Esta frase pone de manifiesto la personalidad no judía del narrador del episodio.

Curar a su siervo

Literalmente: «salvar». El verbo *diasōzein* se aplica a la liberación de una grave enfermedad o de una muerte inminente. El término forma parte del vocabulario soteriológico de Lucas (cf. tomo I, p. 373). Con

todo, difícilmente se puede interpretar aquí en ese sentido; al menos en el estadio I de la tradición evangélica.

v. 4. *Merece que le hagas este favor*

Literalmente: «es digno, al que le concedas esto». La construcción incluye una frase relativa, dependiente de *axios estin* (= «es digno», «merece»); a veces se considera esta construcción gramatical como «latinismo»: *dignus qui* (cf. BDF, n. 653b; C. F. D. Moule, *Idiom Book*, 192: *dignus est cui hoc praestes*). Compárese la expresión de los ancianos: «merece» *(axios estin)* con la propia declaración del centurión: «no merezco» *(ou gar hikanos eimi:* v. 6) o: «ni siquiera me atreví» (literalmente: «no me consideré digno» = *oude emauton ēxiōsa:* v. 7).

v. 5. *Aprecia mucho a nuestro país*

Aunque estas palabras podrían sugerir que el centurión era un «adepto» al judaísmo (cf. Hch 10,2), no hay por qué interpretarlas en este sentido. Flavio Josefo recoge un rasgo similar a propósito de Alejandro Magno: «estimaba a nuestra raza» *(etima gar hēmōn to ethnos: Apion.* II, 4, n. 43).

Nos ha construido la sinagoga

Probablemente hace referencia a la mencionada en Lc 4,33; cf. Mc 1, 21; Jn 6,59. Véanse las «notas» exegéticas a Lc 4,15.33. Ha llegado hasta nosotros una inscripción griega en la que se menciona la erección de una *proseuchē* (= un «lugar de oración» perteneciente al culto judío); cf. W. Dittenberger, OGIS, n. 96.

v. 6. *Se fue con ellos*

La reacción de Jesús es paralela a la actitud de Pedro en Hch 10,20.23. En la redacción lucana del episodio, Jesús accede inmediatamente a la súplica de los ancianos. Pero, en realidad, se trata de una preparación para el envío de un segundo grupo, una delegación de «amigos» del funcionario. Hay que observar que en Mt 8,7 Jesús dice simplemente: «Voy a curarle»; aunque algunos comentaristas, por ejemplo, T. Zahn y J. Wellhausen, pretenden interpretar esas palabras en sentido restrictivo: «¿Tengo yo que ir a curarle?» Cf. E. Haenchen: ZTK 56 (1959) 23.

Unos amigos

No se especifica quiénes componían esta segunda delegación, es decir, si los amigos del funcionario eran judíos o paganos; probablemente, hay que pensar que eran judíos.

Para decirle

La construcción, en el original griego, utiliza un participio de presente, en singular: *legōn autō* (= diciéndole»), que se refiere al sujeto inmediatamente precedente: *ho hekatontarchēs* (= «el centurión»). Las palabras siguientes, aunque se ponen en labios del centurión, tienen que interpretarse como una repetición literal de las palabras del protagonista por parte de los amigos. La incorrección gramatical demuestra que Lucas ha conservado los datos de su fuente tal como los encontró en ella, sin transponer la frase al estilo indirecto.

Señor

El vocativo *kyrie* aparece también en Mt 8,8; indudablemente, proviene de «Q». No hay ninguna razón para dar a ese título un matiz teológico, sino que hay que considerarlo como una mera fórmula de cortesía, a pesar de las observaciones de H. Schürmann, *Das Lukasevangelium,* 389 y 393; cf. F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology,* 81, n. 106.

No te molestes más

La frase es una adición de Lucas a los materiales de «Q». Se ha comparado esta expresión con la que aparece en Mc 5,35; cf. Lc 8,49.

Entres bajo mi techo

Para un judío, entrar en casa de un pagano habría supuesto una impureza legal; cf. Hch 10,28; 11,12. Véase la afirmación de la Misná: «Las casas de los paganos son impuras» (Oho. 18, 7). Según los datos del texto, parece que el centurión era consciente de esa situación; por eso se considera indigno de que el propio Jesús vaya a visitarle a su casa.

v. 7. *Basta que digas una palabra*

Un nuevo rasgo de la presentación del funcionario es su reconocimiento del poder que tiene la palabra de Jesús (véanse, a este respecto, nuestras observaciones en el «comentario» general a Lc 5,24c) y su convicción de que el taumaturgo puede curar a distancia.

Quede curado

La lectura de los códices más representativos —P[75], códice B y algunos más— es *iathētō,* imperativo de aoristo pasivo (= «cúrese», «sea curado»). Pero otros muchos códices —א, C, D, la tradición textual «koiné» y otros— leen *iathēsetai,* futuro de indicativo de la voz pasiva (= «será

curado», «se curará»). Como se ve, la diferencia de significado es prácticamente insignificante.

v. 8. *Si lo sabré yo, que, aun siendo un subalterno, tengo soldados a mis órdenes*

Literalmente: «porque, de hecho, yo también soy un hombre sometido (participio de presente) a autoridad *(exousia),* que tengo soldados a mis órdenes (o bajo mi mando)». Lucas ha añadido a los materiales provenientes de «Q» el participio *tassomenos* (= «puesto», «sometido»), con el que se indica que el centurión está subordinado a otros oficiales de rango superior, y, por tanto, su autoridad sobre la tropa es meramente delegada. La redacción de Mateo dice simplemente: «Yo soy un hombre bajo autoridad, que tengo soldados a mis órdenes» (Mt 8,9). Pero las versiones siro-sinaítica y siro-curetoniana introducen una variante en su traducción de Mt 8,9, que menciona únicamente la autoridad del centurión: «Porque yo también soy un hombre que tiene autoridad y soldados bajo mi mando»; o también: «Porque yo también soy un hombre que tiene gente sometida a mi autoridad». Basándose en estas divergencias, J. Jeremias *(Jesus' Promise to the Nations, 30,* n. 4) postula una construcción aramea, que sería más original: *bešulṭānā',* que debería traducirse, en griego, por *en exousia* (= «con autoridad»), pero que no se entendió correctamente y se tradujo por *hyp 'exousian* (= «bajo autoridad», de donde «subalterno»).

Pero esa interpretación no puede reclamar una certeza convincente. Las variantes introducidas por las versiones siríacas constituyen un intento de salir al paso a las posibles implicaciones del texto griego, notablemente acentuadas por la adición de Lucas del participio *tassomenos;* la frase supondría que el propio Jesús también estaba, en cierta manera, sometido a autoridad. Cf. A. H. Hooke: ExpTim 69 (1957) 80. Esa interpretación, que toma las palabras del funcionario como argumento *a pari* para determinar la situación de Jesús, ha dado lugar, en los comentarios antiguos, a toda clase de manipulaciones del texto griego de Lc 7,8, en orden a evitar esa connotación de subordinación (cf., por ejemplo, U. Holzmeister: VD 17, 1937, 27-32). De hecho, las palabras del centurión lo que hacen es subrayar el poder que se reconoce a la palabra imperativa de Jesús. El argumento es *a minore ad maius;* es decir, expresa la modestia del centurión y da a Jesús la oportunidad de hacer un comentario sobre la fe del oficial romano. Para ulteriores análisis, véanse M. Frost: ExpTim 45 (1933-1934) 477-478; A. E. Garvie: ExpTim 20 (1908-1909) 377; H. H. Stainsby: ExpTim 30 (1918-1919) 328-329.

v. 9. *Se quedó admirado*

Lucas, al igual que Mateo (Mt 8,10), consigna la sorpresa que experimenta Jesús ante la reacción del funcionario, según queda expresada en sus palabras; cf. R. E. Brown, *Jesus God and Man,* 45.

Volviéndose, dijo a la gente que le seguía

No se debe traducir: «volviéndose a la gente que le seguía, les dijo» —como es el caso de muchas traducciones modernas—, sino como hemos traducido en el epígrafe, ya que el dativo *tō akolouthounti autō ochlō* (= «a la gente que le seguía») es el complemento indirecto del verbo *eipen* (= «dijo»); cf. P. Joüon: RSR 18 (1928) 352. El participio *strapheis* (= «volviéndose») es característico del estilo de Lucas (cf. Lc 7,44; 9,55; 10,22.23; 14,25; 22,61; 23,28).

Os digo

Lucas omite la partícula introductoria *amēn* (= «en verdad»: cf. Mt 8, 10); véase la «nota» exegética a Lc 4,24.

Ni siquiera en Israel he encontrado una fe como ésta

El hecho de que Jesús reconozca la fe de un centurión pagano lleva implícita una crítica de la fe que le demuestra el pueblo de Israel. Éste es el núcleo de la «declaración» de Jesús, dirigida al lector del evangelio e interpelándole a responder con una fe semejante. De este modo, en el Evangelio según Lucas, el centurión se convierte en un símbolo de la fe de los paganos, que contrasta con la reacción general del pueblo escogido. La declaración de Jesús no quiere decir que, de hecho, haya encontrado una fe como ésa fuera de Israel; lo único que se subraya es la sorpresa de Jesús ante esa fe en un pagano.

v. 10. *Encontraron al siervo perfectamente sano*

Comparando este versículo con su correspondiente de Mateo (Mt 8,13), se observa que Lucas modifica la primera parte y además omite el imperativo. La referencia a la curación, en estilo indirecto, obedece no sólo a razones literarias, sino también teológicas. El relato no se centra en el hecho de la curación propiamente dicha, sino en la «declaración» de Jesús. El poder del taumaturgo, que se manifiesta en una actuación a distancia, pone de relieve que también Jesús es un hombre que tiene autoridad *(exousia);* cf. Lc 5,17d.24; 4,36.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 7,1-10

Derrett, J. D. M., *Law in the New Testament: The Syro-Phoenician Woman and the Centurion of Capernaum:* NovT 15 (1973) 161-186, espec. 174-183.

George, A., *Guérison de l'esclave d'un centurion: Lc 7,1-10:* AsSeign 40 (1972) 66-77.

Haenchen, E., *Faith and Miracle,* en SE I (TU 73; Berlín 1959) 495-498.

— *Johanneische Probleme:* ZTK 56 (1959) 18-54, espec. 23-31.

Jeremias, J., *Jesus' Promise to the Nations* (Londres 1958) 28-35.

Mouson, J., *De sanatione pueri centurionis (Mt. viii, 5-13:* «Collectanea mechliniensia» 29 (1959) 633-636.

Schnackenburg, R., *Zur Traditionsgeschichte von Joh 4,46-54:* BZ 8 (1964) 58-88.

Wendling, E., *Synoptische Studien:* II. *Der Hauptmann von Kapernaum:* ZNW 9 (1908) 96-109.

31. *NAIN: RESURRECCION DEL HIJO DE UNA VIUDA* (7,11-17)

[11] Después de esto se fue a una ciudad llamada Naín, acompañado de sus discípulos y de mucha gente. [12] Cuando ya se acercaba a la puerta de la ciudad, resultó que sacaban a un muerto, hijo único de su madre, que era viuda. Un gentío considerable de la ciudad le acompañaba. [13] Al verla, el Señor sintió lástima de ella y le dijo:

—No llores.

[14] Entonces se acercó y tocó el féretro. Los que lo llevaban se pararon, y él dijo:

—¡Joven, a ti te hablo: levántate!

[15] El muerto se incorporó y empezó a hablar, y Jesús *se lo entregó a su madre* [a]. [16] Todos quedaron sobrecogidos y se pusieron a alabar a Dios, diciendo:

—Un gran profeta ha surgido entre nosotros, y Dios ha visitado a su pueblo.

[17] Y esta noticia se divulgó por todo el país judío y por toda la comarca circunvecina.

COMENTARIO GENERAL

Este episodio de la resurrección del hijo de una viuda, en la ciudad de Naín (Lc 7,11-17), marca una nueva etapa en la descripción de las actitudes frente al ministerio de Jesús en Galilea. Desde el punto de vista de la composición literaria, este pasaje, que no tiene paralelo en la narración de Marcos, pertenece aún a lo que hemos llamado «interpolación menor» de materiales lucanos dentro del esquema elaborado por Marcos, como hemos indicado en el parágrafo 29. Su inserción en este momento de la narración evangélica

[a] 1 Re 17,23.

es un nuevo modo de indicar la progresión narrativa. En efecto, en el episodio precedente se ha mostrado la poderosa actuación de Jesús en favor de una persona gravemente enferma, a punto de muerte; ahora, la actuación de Jesús va a recaer sobre un muerto a punto de ser enterrado. El pasaje es una nueva revelación del ámbito insospechado, que alcanza el poder y la autoridad de Jesús precisamente en esta parte del Evangelio según Lucas.

Además, el episodio tiene carácter prefigurativo. En Lc 7,22, Jesús va a responder a la pregunta de los enviados de Juan Bautista con una serie de signos en los que se pone de manifiesto el carácter propio de su ministerio, y, entre otras cosas, añade: «los muertos resucitan». Es decir, Lucas no se contenta con ilustrar esa respuesta de Jesús únicamente con la resurrección de la hija de Jairo, que se va a narrar posteriormente en Lc 8,40-42.49-56, sino que ya en este momento introduce el relato de una resurrección. De este modo, cuando los enviados de Juan vuelvan a su maestro para comunicarle la respuesta de Jesús, no sólo podrán transmitirle una palabra (Lc 7,22), sino también un caso concreto, ya narrado en el Evangelio según Lucas, de una resurrección ya realizada.

El episodio está tomado globalmente de «L», la fuente particular de Lucas. Sin embargo, hay que atribuir a la propia composición del evangelista el versículo introductorio (v. 11), a pesar de la opinión de G. Schneider (*Das Evangelium nach Lukas,* 168). Con todo, la localización concreta del episodio tiene que ser de origen prelucano, ya que no hay razón alguna para suponer que Lucas eligió al azar el marco geográfico de su narración. M. Dibelius pretende atribuir a Lucas los vv. 13 y 15b (FTG, 75); el v. 13, porque Lucas suele «describir emociones» y muestra cierta predilección por «introducir mujeres» en su relato, y el v. 15b, por su semejanza con el texto de 1 Re 17,23. Pero esas razones no resultan absolutamente evidentes, ya que en muchos casos Lucas omite las emociones de Jesús, que, sin embargo, aparecen en sus fuentes (véase la «nota» exegética a Lc 5,13), y el verbo *splanchnizesthai* (= «sentir lástima», «conmoverse») no sale más que en pasajes claramente derivados de «L» (Lc 7,13; 10,33; 15,20). En todo caso, los vv. 16-17 deben atribuirse a composición personal de Lucas, dada su semejanza con otros sumarios conclusivos de estas mismas características, tan frecuentes en la narración lucana.

Desde el punto de vista de historia de las formas, el episodio es un «relato de milagro». R. Bultmann (HST, 215) enumera este pasaje entre los que él califica de «milagros de curación». Lo mismo hace V. Taylor (FGT, 120). Pero tal vez sea más adecuado clasificarlo como «resurrección», una categoría admitida por el propio Bultmann en el curso de sus análisis (HST, 233-234). Éste es el primero de los tres relatos de resurrección que Lucas ha introducido en su obra: Lc 7,11-17; 8,40-42.49-56; Hch 9,36-43 (ciertos comentaristas añaden un cuarto episodio: Hch 20,7-12).

En este pasaje resuena la actuación de Elías (1 Re 17,8-24), que resucita al hijo de la viuda de Sarepta. Jesús, igual que Elías, llega a una ciudad: Jesús, a Naín (Lc 7,11); Elías, a Sarepta (1 Re 17, 10). Los dos encuentran a una viuda a la puerta de la ciudad (Lc 7,12; 1 Re 17,10). En ambos casos, el hijo de la viuda, muerto, recobra la vida (Lc 7,15; 1 Re 17,22). Es más, en la narración de Lucas se hace una referencia explícita a la historia de Elías: «se lo entregó a su madre» (Lc 7,15b; 1 Re 17,23). La proximidad geográfica entre Naín y la antigua Sunán (véase la «nota» a Lc 7,11) ha sugerido a algunos comentaristas que, en esta narración de Lucas, hay una referencia a la resurrección del hijo de la sunamita realizada por Eliseo (2 Re 4,18-36). Pero la sugerencia se apoya en una base demasiado tenue como para detenernos en su análisis. Un dato mucho más importante es la exclamación de la gente, que reconoce a Jesús como «un gran profeta» (v. 16c); a esto habría que añadir la alusión al episodio de Elías (v. 15). Con estos elementos se podría afirmar que Lucas utiliza esta narración para presentar a Jesús en el papel de *Elias redivivus* (véanse nuestras reflexiones en la introducción general a este comentario, en el tomo I, p. 361).

Pero hay una diferencia sustancial entre esta narración de Lucas y el episodio de la historia de Elías: Jesús resucita al hijo de la viuda con un imperativo, con un mandato de su palabra poderosa, mientras que Elías tiene que recurrir al gesto de echarse tres veces sobre el niño, clamando al Señor que le devuelva la vida (cf. Lc 7, 14; 1 Re 17,21). Si, como pretende R. H. Fuller *(Interpreting the Miracles,* 64), hay que buscar el origen de este episodio en «un cuento popular», cristianizado a base de rasgos de la historia de Elías, habrá que admitir que no se puede considerar a Lucas como el primero en dar a este pasaje su configuración cristiana.

No han faltado investigadores que hayan sugerido determinados paralelos de esta narración con historias tomadas de la literatura antigua; concretamente se aducen: Plinio, *Naturalis historia,* 26, 13; Apuleyo, *Florida,* 19, y, de una manera especial, Filóstrato, *Vita Apollonii,* 4, 45. Este último autor se ha citado con relativa frecuencia como exponente de estrechos paralelismos con la tradición evangélica en sus relatos de resurrecciones. Efectivamente, Filóstrato cuenta un prodigio *(thauma),* realizado por Apolonio de Tiana, al resucitar a una joven recién casada. Toda Roma se había sumado al duelo del marido, que acompañaba al féretro de su mujer en la comitiva funeraria. En ese momento, Apolonio mandó que se parara el cortejo fúnebre y preguntó cómo se llamaba la joven. «Se acercó, tocó el cuerpo de la muchacha y, murmurando unas palabras ininteligibles *(ti aphanōs epeipōn)* sobre el cadáver, despertó a la joven de su aparente estado de muerte *(tou dokountos thanatou);* la chica balbució unas cuantas palabras y regresó a casa de su padre, exactamente igual que Alcestes, después de haber vuelto a la vida por intervención de Hércules». Pero la narración de Filóstrato añade que ni él mismo —que escribe unos cien años después del acontecimiento— ni los que presenciaron directamente el suceso fueron capaces de determinar si es que Apolonio detectó en la muchacha algún signo imperceptible de vida, que los circunstantes no habían observado, o si la joven estaba realmente muerta y el calor del contacto con el taumaturgo la hizo revivir.

Apolonio, nacido en Tiana, ciudad de Capadocia, fue prácticamente contemporáneo de Jesús, aunque su vida se prolongó hasta el reinado del emperador Nerva (años 96-98 d. C.). Poseemos muy poca información directa sobre este maestro itinerante, de ideas ascéticas neopitagóricas; sabemos que viajó mucho, tanto hacia Oriente (India) como a Occidente (Roma). Su vida fue escrita por Flavio Filóstrato, nacido hacia el año 170 d. C., y que vivió en Atenas y en Roma; escribió la vida de Apolonio por encargo de Julia Domma, mujer del emperador Septimio Severo. La investigación moderna discute la fiabilidad de sus fuentes y acumula hipótesis sobre su posible interpretación; las discusiones sobre la figura de Filóstrato sólo son comparables con el debate sobre la vida y personalidad de Jesús de Nazaret. Pero una cosa es cierta: el relato de resurrección atribuida a Apolonio no procede de un escritor tan

antiguo o más que nuestros evangelios canónicos No está demostrado, ni mucho menos, que las fuentes de esta narración sobre el prodigio realizado por Apolonio sean anteriores a la tradición que dio origen a las narraciones evangélicas del Nuevo Testamento. ¿Se podría excluir la posibilidad de que la tradición sobre las resurrecciones realizadas por Jesús hubiera ejercido un influjo determinante sobre las fuentes utilizadas por Filóstrato?

En cualquier caso, hay que subrayar que Lucas —o su fuente— no arroja la menor sombra de duda sobre la actuación concreta de Jesús, y por otra parte, la narración de Lucas —y, en este campo, todas las demás narraciones neotestamentarias de resurrección— no hace la menor referencia a una «muerte aparente». Bien puede ser que muchos lectores modernos, ante este tipo de narraciones, se sientan inclinados a pensar que el comentario añadido por Filóstrato coincide con sus propias apreciaciones (véase, por ejemplo, W K. Lowther Clarke, «Theology» 25, 1932, 36: «El joven se encontraba en un estado de suspensión de las constantes vitales. Aún no se había iniciado el proceso de descomposición...»). Lo que se deduce, al menos, del comentario de Filóstrato es que el problema de la verdadera historicidad de estos relatos es una cuestión permanente, y que la mentalidad humana tiene una incoercible tendencia a racionalizar todos estos detalles. Pero es plantear al texto una clase de preguntas totalmente ajenas a la intencionalidad del relato; aparte de que se desvirtúa el auténtico sentido y el punto fundamental de la narración. De cualquier manera, sea o no posible resolver el problema de la historicidad, el episodio encierra una proclamación solemne del poder de Dios, que actúa por medio de Jesús y enfrenta al ser humano con el desafío que supone la fe en ese poder divino. Ésa es la interpelación que subyace en todas las narraciones de resurrección.

Un dato importante que conviene subrayar en este episodio concreto es que el prodigio no queda relacionado en absoluto con la fe en Jesús; la actitud de fe no se exige ni a la madre del muerto ni a los amigos que le acompañan a la sepultura. El prodigio se debe únicamente a la compasión que experimenta Jesús, y el relato tiene fundamentalmente una intencionalidad hagiográfica (cf. B. Lindars, *Elijah, Elisha and the Gospel Miracles*, 76-79).

La actuación del taumaturgo provoca en los circunstantes una

afirmación cristológica de la máxima importancia; la gente reconoce a Jesús como «un gran profeta», que tiene poder sobre la vida y sobre la muerte. A su manera, este episodio contribuye a uno de los aspectos de la teología de Lucas, que consiste en la presentación de Jesús como Profeta (véanse nuestras observaciones en la introducción general, tomo I, pp 357-361).

Al reconocer que Dios ha visitado a su pueblo, precisamente en esta actuación prodigiosa, la gente no sólo sintetiza el sentido del episodio con una fórmula típicamente lucana —«se pusieron a alabar a Dios»— sino que contribuye a esa presentación genérica de las actitudes frente al ministerio de Jesús, que se va delineando en esta parte del Evangelio según Lucas.

NOTAS EXEGETICAS

v 11 *Después de esto*

Literalmente «Y sucedió, después de esto, (que) se fue a una ciudad » Lucas emplea la fórmula *kai egeneto* con el verbo en indicativo *eporeuthē,* sin la conjunción *kai* (sobre el verbo *poreuesthai,* véase la «nota» exegética a Lc 4,30, a propósito de la construcción narrativa, véase nuestra introducción general, tomo I, p 199) En la expresión temporal intercalada, el adverbio *hexēs* (= «después») se usa con valor adjetival, acompañado del artículo masculino *tō,* en dativo, por depender de la preposición *en,* en la construcción hay que sobrentender la presencia de algún sustantivo como *chronō* (= «tiempo») u otro parecido En Lucas, único autor del Nuevo Testamento que emplea *hexēs,* lo más frecuente es que se use el adverbio con artículo femenino *tē,* sobrentendiendo el sustantivo *hēmera (en tē hēmera* = «en el día»); cf Lc 9,37, Hch 21,1, 25,17, 27,18 Algunos códices —ℵ⁺, C, D— leen también aquí el artículo femenino

Naín

Ciudad situada en la región meridional de Galilea, correspondiente a la moderna Neín Es la única mención de esta ciudad en toda la Biblia La localización de Naín hay que ponerla no lejos de Endor, al noroeste de Nebi Dahi, una colina entre los montes de Gilboé y el monte Tabor, a pocos kilómetros al suroeste de Nazaret Cf Jerónimo, *Epistulae,* 108, 13, 6 (CSEL 55, 323), 46, 13, 3 (CSEL 54, 344), *De situ et nominibus locorum hebraicorum,* 225 (PL 23, 961) Naín estaría a unos cua-

renta kilómetros de Cafarnaún, última ciudad mencionada en el relato (Lc 7,1). Por tanto, no se puede decir que Lucas pensaba en una localización de Naín en la región de Judea, como apunta H. Conzelmann *(Theology,* 46). La configuración verbal del nombre: «Naín», deriva de la tradición latina.

Sus discípulos y mucha gente

Sobre estas dos categorías de personas, véanse las «notas» exegéticas a Lc 6,17 y Lc 7,9.

v. 12. *Cuando ya se acercaba*

Para el empleo del verbo *engizein* en sentido espacial, cf. Lc 15,25; 19,29.41.

La puerta de la ciudad

La expresión corresponde exactamente a la frase de 1 Re 17,10.

Hijo único de su madre, que era viuda

Lucas siente predilección por el término *monogenēs* (= «hijo único/hija única»), que emplea igualmente en el relato de otros dos prodigios: Lc 8,42 (cf. Mc 5,23) y 9,38 (cf. Mc 9,17). Este detalle subraya la situación angustiosa en que ha quedado la madre por la muerte de su único hijo, que, en realidad, significaba su único medio de subsistencia en la sociedad. Flavio Josefo emplea el mismo verbo *ekkomizein* también en el sentido de «sacar (a enterrar)» a un muerto *(Bell.* V, 13, 7, n. 567).

v. 13. *Al verla, el Señor*

Es la primera vez que en la narración evangélica de Lucas aparece *ho kyrios,* en sentido absoluto, atribuido a Jesús. Véanse, a este propósito, nuestras reflexiones en la introducción general, tomo I, pp. 337ss.

Sintió lástima de ella

Así se indica el motivo de la actuación prodigiosa de Jesús. Todo nace de un sentimiento espontáneo del «Señor», que se conmueve ante la situación de la mujer. Jesús, como «autor de la vida» (cf. Hch 3,15) manifiesta su poder en favor de una persona extremadamente necesitada. Hay que notar que no se menciona en absoluto la «fe», como era el caso en el episodio precedente. Véase H. Koester, TDNT 7, 553.

No llores

Se podría traducir también: «Basta de llorar» o «deja de llorar», basándose en el aspecto verbal del imperativo presente. Jesús no prohíbe que una madre exprese su dolor; su palabra es más bien de consuelo, preparando así su inmediata actuación en favor de la desgraciada.

v. 14. *Tocó el féretro*

La palabra griega *soros* significa, propiamente, la urna en que se guardan los restos de una persona difunta; frecuentemente era de piedra y servía para conservar las cenizas o los huesos del desaparecido. También se usaba en el sentido de «féretro» o «ataúd», como en este caso, aunque la palabra griega más apropiada para esta designación era *klinē* (cf. Gn 50,26; Flavio Josefo, *Vit.* LXII, n. 323). En textos helenísticos tardíos, *soros* se emplea en sentido de «féretro»; tal vez el texto de Lucas sea uno de los primeros testimonios de este sentido de la palabra griega.

¡Levántate!

En presencia de todos los circunstantes, Jesús dirige su palabra al muerto. Compárese esta actuación, por contraste, con el caso de Apolonio de Tiana, que «resucita» a la muchacha «murmurando unas palabras ininteligibles» *(ti aphanōs epeipōn).* Véase P. J. Achtemeier, *The Lucan Perspective on the Miracles of Jesus: A Preliminary Sketch:* JBL 94 (1975) 557.

Lucas emplea el imperativo de aoristo pasivo: *egerthēti,* con toda la fuerza de la voz media, es decir, en sentido intransitivo. En cuanto al significado, equivale al imperativo activo, *egeire* (cf. Lc 5,23.24; 6,8; 8,54). Véase el uso del aoristo de indicativo pasivo en Lc 11,8; 13,25 (referencia a «levantarse» de la cama). La voz pasiva de *egeirein* se usa también a propósito de los muertos que «resucitan» (cf. Lc 7,22; 9,7. 22; 20,37; 24,6.34; cf. Dn 12,2, en la versión de Teodoción; Eclo 48,5, en la versión de los LXX). A la luz de estos empleos del verbo resulta difícil escapar a la tentación de traducir la frase en imperativo por «¡resucita!». Pero esto es, indudablemente, la adición cristiana de una connotación teológica al verbo *egeirein* —como a otros verbos, por ejemplo, *sōzein* = «salvar»—, que encaja perfectamente en el estadio III de la tradición evangélica, pero que, probablemente, no se puede atribuir al estadio I de esa misma tradición.

v. 15. *El muerto se incorporó*

En todo el Nuevo Testamento, el verbo *anakathizein* se emplea únicamente aquí y en Hch 9,40, a propósito de la resurrección de Dorcas (= «Gacela»).

Empezó a hablar

Lucas —o incluso tal vez la tradición precedente— evita poner en labios del resucitado unas determinadas palabras. El joven no estaba «aparentemente muerto» (cf. Filóstrato, *Vita Apollonii,* 4, 45); lo que sí queda bien subrayado es el carácter visible y audible de su vuelta a la vida.

Se lo entregó a su madre

La frase coincide literalmente con 1 Re 17,23 en la versión de los LXX. La alusión al pasaje del Antiguo Testamento está perfectamente incorporada al relato, sin la menor huella de que se trate de una cita; eso es frecuente, en esta clase de alusiones, dentro del Nuevo Testamento, aunque también se da el caso contrario.

v. 16. *Todos quedaron sobrecogidos*

Literalmente: «un temor invadió a todos». La indicación se refiere a los dos grupos mencionados en los vv. 11-12. Lucas emplea frecuentemente el término *phobos* (= «temor», «miedo»), para expresar la reacción de los circunstantes frente a una intervención divina o ante una manifestación del poder de Jesús (cf. Lc 1,65; 5,26; 8,25.37; Hch 2, 43; 5,5.11; 19,17). Una interpretación de esta actitud, como una auténtica sensación de «miedo», sería excesivamente exagerada; por eso hemos traducido más bien en línea de «sobrecogimiento». Unida a la explosión de «alabanza», la reacción tiene muchos puntos de contacto con el coro de la tragedia griega; ésa es la actitud de la gente ante el prodigio que acaba de realizarse. Sobre el término «todos», véase la «nota» exegética a Lc 4,15.

Diciendo

La doble presencia de la conjunción *hoti* es simplemente explicativa, es decir, introduce el estilo directo (cf. BDF, n. 470.1). No hay razón para interpretar el segundo *hoti* en sentido causal (= «porque»).

Un gran profeta

Se quiere expresar, indudablemente, un paralelismo con el profeta Elías, como sugiere la alusión del v. 15 a un episodio de la vida de este perso-

naje veterotestamentario. Jesús volverá a ser reconocido como «profeta» en Lc 24,19. Y ya anteriormente, en Lc 4,24.27, se puede decir que la comparación de la personalidad de Jesús con Elías y con Eliseo encierra, implícitamente, una referencia profética.

La expresión «un gran profeta», ¿podría aludir *al* (esperado) profeta escatológico, *el* «profeta como Moisés» (cf. Dt 18,15-18)? F. Hahn (*The Titles of Jesus in Christology,* 379) piensa que la falta del artículo definido no constituye un obstáculo para esa interpretación; por su parte, O. Cullmann (*The Christology of the New Testament,* 30) sostiene la opinión contraria. No cabe duda que la expresión, en su sentido primario, hace referencia a un profeta como Elías, sobre todo por la indicación del v. 15; pero resulta difícil excluir absolutamente la otra connotación.

En cuanto al título de «profeta», no se puede afirmar que implique una referencia al carácter *mesiánico* de Jesús (cf. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium,* 403, donde se rebaten las opiniones de comentaristas como E. E. Ellis, *The Gospel of Luke,* 118; A. Richardson, *The Miracle Stories of the Gospels,* 113; R. H. Fuller, *Interpreting the Miracles,* 64).

Jesús, en cuanto «un gran profeta», está al servicio del pueblo de Dios. Su ministerio no se limita a los pobres, a los cautivos, a los ciegos y a los oprimidos, sino que alcanza incluso a los que son ya presa de la muerte.

Ha surgido

El verbo es también aquí *egeirein,* en aoristo de indicativo de la voz pasiva, igual que en Lc 11,31 y, posiblemente, en Lc 3,8. Cf. Dn 8,18; Jue 2,16.18; 3,9; Is 45,13 (LXX).

Dios ha visitado a su pueblo

Véase la «nota» exegética a Lc 1,68; cf. Lc 1,78; Hch 15,14. En esta reacción de la gente resuenan los ecos de un tema que ya apareció en las narraciones de la infancia. La presencia de Dios en medio de su pueblo, su visita llena de gracia y de misericordia, se hace realidad tangible en la manifestación del poder de Jesús, que realiza tales maravillas. La yuxtaposición de «muerte» y «visita» de Dios puede ser una resonancia de Gn 50,24-25, donde el patriarca José relaciona su propia muerte con una visita del Señor: «Yo voy a morir. Dios se ocupará de vosotros y os llevará...»; «cuando Dios se ocupe de vosotros, llevaréis mis huesos...». No cabe duda que los términos «ocuparse de» y «visitar» son expresiones sinónimas de una misma realidad.

v. 17. *Esta noticia*

El texto griego emplea aquí la palabra *logos,* que se puede traducir como «noticia», «comentario»; cf. Lc 4,37 *(ēchos); 5,15 (logos).*

Por todo el país judío y por toda la comarca circunvecina

Cf. Lc 4,44. La noticia de lo que había pasado en el sur de Galilea se divulga y se extiende a otras regiones de Palestina. Éste es, sin duda, el significado de *Ioudaia* —según el texto original—, sobre todo si se tiene en cuenta la siguiente frase complementaria.

La traducción que damos en el epígrafe: «el país judío» concuerda con otras apariciones de la indicación espacial *Ioudaia* (Lc 1,5; 4,44; 6,17; 23,5; Hch 2,9; 10,37); cf. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium,* 29, n. 112. En este caso, tal vez hubiera que dar al término *perichōros* (= «región/comarca circunvecina») un sentido más amplio, en el que podría verse una referencia a las regiones limítrofes de Palestina. De todos modos, lo que se afirma es la expansión de la fama de Jesús. «El área geográfica no queda restringida a la región en la que actúa Jesús personalmente, sino que abarca todo el espacio por el que se difunde su reputación *(phēmē)*» (H. Conzelmann, *Theology,* 46).

BIBLIOGRAFIA SOBRE 7,11-17

Achtemeier, P. J., *The Lucan Perspective of the Miracles of Jesus: A Preliminary Sketch:* JBL 94 (1975) 547-562.

Dibelius, M., *From Tradition to Gospel* (Nueva York, s. f.) 72-81.

Dubois, J.-D., *La figure d'Élie dans la perspective lucanienne:* RHPR 53 (1973) 155-176.

Fuller, R. H., *Interpreting the Miracles* (Filadelfia 1963) 64.

George, A., *El milagro en la obra de Lucas,* en *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento* (ed. por X. Léon-Dufour; Ed. Cristiandad, Madrid [2]1986) 240-258.

Gils, F., *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques* (Orientalia et biblica lovaniensia 2; Lovaina 1957) 26-27.

Hachlili, R., *The Goliath Family in Jerico: Funerary Inscription from a First Century A. D. Jewish Monumental Tomb:* BASOR 235 (1979) 31-65, espec. 33 *(soros).*

Léon-Dufour, X., *Los milagros de Jesús según el NT* (Madrid [2]1986), especialmente cap. XIII: «Estructura y función del relato de milagro», pp. 277-335.

Lindars, B., *Elijah, Elisha and the Gospel Miracles,* en *Miracles: Cambridge Studies in Their Philosophy and History* (ed. por C. F. D. Moule; Londres 1965) 63-79.

Loos, H. van der, *The Miracles of Jesus* (NovTSup 9; Leiden 1965) 573-576.

Richardson, A., *The Miracle Stories of the Gospels* (Londres 1959) 113-114.

Ternant, P., *La résurrection du fils de la veuve de Naïn (Lc 7,11-16):* AsSeign 69 (1964) 29-40.

32. *PREGUNTA DE JUAN BAUTISTA Y RESPUESTA DE JESUS* (7,18-23)

[18] Los discípulos de Juan le contaron todas estas cosas. Entonces él llamó a dos de ellos y [19] los envió al Señor a preguntarle:

—¿Eres tú *el que ha de venir* [a], o tenemos que esperar a otro?

[20] Cuando los hombres se presentaron ante Jesús, le dijeron:

—Juan, el Bautista, nos ha enviado a preguntarte: «¿Eres tú 'el que ha de venir', o tenemos que esperar a otro?»

[21] Jesús acababa de curar a mucha gente de diversas enfermedades, ataques y malos espíritus, y a muchos ciegos les había devuelto la vista. [22] Así que contestó a los enviados:

—Id y contadle a Juan lo que habéis visto y oído:

Los ciegos recobran la vista [b],
los cojos andan,
los leprosos quedan limpios,
los sordos recobran el oído,
los muertos resucitan,
y *a los pobres se les anuncia la buena noticia* [c].

[23] Y ¡dichoso el que no se escandalice de mí!

COMENTARIO GENERAL

Todavía dentro de la «interpolación menor», introducida por Lucas en el orden del Evangelio según Marcos, se añaden tres breves pasajes referidos a Juan Bautista y a su relación con la persona y el ministerio de Jesús:

1) La pregunta que Juan, encarcelado, plantea a Jesús, y la respuesta de este último (Lc 7,18-23).

[a] Mal 3,1 [b] Is 61,1 [c] Is 35,5; 26,19; 61,1.

2) Testimonio de Jesús sobre la misión e identidad de Juan Bautista (Lc 7,24-30).

3) Juicio de Jesús sobre la actitud de la generación contemporánea frente a la figura de Juan y frente a la personalidad del propio Jesús (Lc 7,31-35).

El conjunto de estos tres pasajes manifiesta la relación tanto de Juan como de Jesús con el cumplimiento del plan salvífico de Dios e indica la reacción de los discípulos de Juan y de la generación contemporánea ante la figura del propio Jesús.

Los tres pasajes tienen su paralelismo en el Evangelio según Mateo (Mt 11,2-19), y precisamente en el mismo orden seguido por Lucas; aunque bien es verdad que este último omite ciertos materiales, que aparecerán más adelante, en el curso de su narración evangélica. Los pasajes correspondientes de Mateo son: Mt 11,2-6.7-11.16-19. Por tanto, se trata de materiales procedentes de «Q», aunque Lucas haya modificado o transpuesto algunos detalles. Lo más probable es que Mt 11,12-13 represente la forma originaria de «Q» y el contexto primitivo en que se encontraba la referencia a Juan y su relación con la ley y los profetas; Lucas ha extraído esa referencia de su contexto originario, para colocarla más adelante, en Lc 16,16 (véase el «comentario» general a este último pasaje). Si el texto de Mt 11,14, en el que se identifica a Juan con Elías, era originariamente parte de «Q», eso quiere decir que Lucas ha omitido esa precisión en este pasaje; pero es mucho más probable que se trate de una adición del propio Mateo, con la que se pretende preparar las implicaciones de Mt 17,12 (= Mc 9, 13, omitido por Lucas en su pasaje correspondiente). En cuanto a Mt 11,15, difícilmente se puede considerar como parte originaria de «Q», ya que se trata de una de esas máximas aisladas —«el que tenga oídos para oír, que oiga»— de fluctuante circulación en el ámbito de las diversas comunidades primitivas, y que aparecen sembradas aquí y allí, a lo largo de la tradición evangélica (cf. Mt 13,9.43; Mc 4,9.23; [7,16]; Lc 8,8; 14,35).

Centrándonos en el primer episodio, es decir, la pregunta planteada a Jesús por Juan Bautista, desde su calabozo, y su correspondiente respuesta (Lc 7,18-23), se piensa generalmente que la formulación más abreviada, tal como aparece en Mt 11,2-4, representa

con mayor fidelidad el texto originario de «Q» (cf. V. Taylor, FGT, 65-66; W. G. Kümmel, *Jesu Antwort an Johannes den Täufer,* 154). La repetición de la pregunta en el v. 20 y el sumario que constituye el v. 21 —paralelo a Lc 4,40-41; 5,15; 6,17— hay que atribuirlos a la composición personal de Lucas (véanse, para más detalles, las respectivas «notas» exegéticas).

El uso de Mal 3,1 para formular la concepción que tenía el Bautista de la personalidad de Jesús aparece también en «Mc», independientemente de «Q». En concreto, se usa en Mc 1,2, fusionado con Is 40,3 en una única cita. La asociación de esos dos pasajes proféticos es obra posterior del propio Marcos, tal vez durante la misma composición de su Evangelio; para suavizar esa fusión de citas, Marcos ha sustituido «sus caminos» (Mal 3,1) por «tus caminos» (Mc 1,2); cf. E. Schweizer, *The Good News according to Mark* (Londres 1971) 29; E. Haenchen, *Der Weg Jesu* (Berlín [2]1968) 40; M.-J. Lagrange, *Matthieu,* cxx). Estos dos pasajes en los que se emplea el texto de Mal 3,1, para formular de manera idéntica la misión de Juan y la función de Jesús, representan, sin el menor género de dudas, una primitiva tradición cristiana.

Desde el punto de vista de historia de las formas, este pasaje se debe clasificar como «declaración» de Jesús, expresada en los vv. 22-23. R. Bultmann (HST, 23) lo incluye entre sus «apotegmas» y, específicamente, como ejemplo de debate de escuela. Para Bultmann, se trata de una creación de la comunidad primitiva; uno de «esos pasajes en los que se presenta al Bautista como testigo de la condición mesiánica de Jesús» *(ibíd.).* No es imposible que en este pasaje quede reflejada una controversia posterior entre los discípulos de Juan y los seguidores de Jesús. Pero ¿se puede decir que ese contexto explica adecuadamente la génesis de la «declaración» de Jesús, o hay que pensar más bien que la situación de controversia no hace más que proporcionar una ocasión para recordar un auténtico dicho de Jesús, en el que se establecía la relación entre los dos personajes? La doble presencia del texto de Mal 3,1 en la tradición evangélica parece inclinar la balanza hacia la segunda alternativa.

Otro aspecto de la dificultad del pasaje consiste en determinar si verdaderamente está en juego «la condición mesiánica de Jesús».

Por una parte, es cierto que Mt 11,2 habla explícitamente de «las obras que realizaba el Mesías»; pero, por otra, no es cierto —ni mucho menos— que esa indicación formara parte de «Q». Por lo que toca a la formulación de Lucas, no hay el menor rastro de una referencia a la condición mesiánica de Jesús. Aparte de esas consideraciones, y como muy bien observa W. G. Kümmel *(Promise and Fulfilment,* 110-111), «el Bautista no aparece aquí, en manera alguna, como testigo del Mesías, sino como una persona atenazada por la duda y que quiere una respuesta; ahora bien: eso está en contradicción con la tendencia de la comunidad primitiva a presentar a Juan en su calidad de testigo». Por consiguiente, lo más probable es que este pasaje represente, en sus líneas esenciales, una tradición antigua perfectamente fidedigna.

Según la imagen que nos proporcionan los vv. 18-22, Jesús rechaza la interpretación de su papel en términos de *Elias redivivus,* que era el que originariamente le había atribuido el propio Juan en Lc 3,15-18. En lugar de concebir su misión como la de un reformador fogoso que anuncia la era escatológica, Jesús se ve más bien como la personificación de las bendiciones divinas, que, en términos del profeta Isaías, habrían de derramarse sobre los estratos más deprimidos de la sociedad humana. En los comienzos, Juan consideraba a Jesús como el que iba a completar lo iniciado por él; Jesús era «el más fuerte que yo» (Lc 3,16), «el que ha de venir», el que «está para llegar». Ahora, Jesús deja bien claro que no viene con el hacha ni con el bieldo, que su misión no tiene el sentido escatológico de aventar su parva y amontonar la paja para el fuego. Su venida es, por el contrario, para curar, liberar y resucitar; viene a preocuparse de los ciegos, de los cojos, de los leprosos, de los sordos, incluso de los muertos; y su palabra es una buena noticia dirigida a los pobres. Hay que interpretar este v. 22 como un eco de la cita profética de Is 61,1, reproducida inicialmente en Lc 4,18 (véase la respectiva «nota» exegética).

La respuesta de Jesús a la pregunta planteada por Juan se cierra con una bienaventuranza para el que logra comprender el verdadero sentido de su misión (segunda parte de la «declaración» de Jesús). En el curso de los siglos se han hecho innumerables intentos por esclarecer las «dudas de Juan». Puede verse un resumen de todos estos planteamientos en el artículo de J. Dupont *L'Ambas-*

sade de Jean-Baptiste (Matthieu 11,2-6; Luc 7,18-23): NRT 83 (1961) 806-813. Vamos a dar a continuación una breve síntesis de los diversos enfoques del problema:

1) Desde la era patrística hasta, por lo menos, la época de la Reforma se ha interpretado frecuentemente la pregunta de Juan como una duda ficticia. Es decir, Juan, en su lugar de cautiverio, habría usado este recurso para consolidar y perfeccionar la concepción que tenían sus discípulos con respecto a la personalidad de Jesús. Ésa es la interpretación, por ejemplo, de Juan Crisóstomo *(Hom. xxxvi in Matt.,* 11, 2; PG 57, 413-415), Agustín *(Sermones de scripturis,* 66, 3-4; PL 38, 432-433), Hilario *(Comm. in Matt.,* 11, 2; PL 9, 978-979). Pero, como dice A. Plummer *(A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 202), «todo el contexto contradice esa interpretación». Es más, en la redacción lucana del episodio ese enfoque resulta particularmente difícil, ya que el v. 19 dice textualmente: «Juan envió (a sus discípulos) al Señor, diciendo»; y el participio *legōn* (= «diciendo») está en singular, es decir, se refiere al Bautista. No cabe duda, por tanto, que el interrogante es del propio Juan.

2) También se ha interpretado esa pregunta como una primera sospecha, por parte del Bautista, del papel que estaría desempeñando Jesús. En este apartado habría que citar, por ejemplo, a A. Loisy *(Les évangiles synoptiques* I, Ceffonds 1907, 660). Pero este enfoque supone una reacción contra los que consideran la pregunta de Juan como expresión de una verdadera duda sobre la personalidad de Jesús, a quien él había reconocido anteriormente como Mesías. Y, por otra parte, ¿tiene suficientemente en cuenta la expresa identificación que Juan ha hecho de Jesús en Lc 3?

3) Otro enfoque de la cuestión ha sido considerar la pregunta como un reflejo de la polémica que surgió en la comunidad primitiva entre los diversos grupos de discípulos. Concretamente se menospreciaba a los discípulos de Juan porque su maestro no se había inclinado ante la evidencia de las señales que manifestaban la condición mesiánica de Jesús. Así piensa M. Goguel *(Au seuil de l'évangile: Jean Baptiste,* París 1928, 64-65).

4) La interpretación más difundida ve en la pregunta de Juan la expresión de una auténtica duda o, al menos, de una cierta per-

plejidad o hasta una sorpresa, porque Jesús no ha resultado ser el Mesías que Juan esperaba que fuera. Esa especie de decadencia de la fe de Juan ha sido aceptada, por lo menos, desde los tiempos de Tertuliano (*Adversus Marcionem,* 4, 18, 4-6; CC 1, 589-590) y todavía se puede encontrar, de una u otra manera, en muchos comentarios modernos.

5) Por nuestra parte, la interpretación que proponemos aquí coincide fundamentalmente con la expuesta en el apartado cuarto, sólo que prescinde absolutamente de toda referencia al «Mesías». La perplejidad de Juan no nace de una falta de fe en la condición mesiánica de Jesús; Juan duda porque no logra ver a Jesús desempeñando el papel de un reformador fogoso, de un *Elias redivivus,* de «el que ha de venir». Para ulteriores reflexiones, véase el «comentario» general al episodio siguiente: Lc 7,24-30.

En este horizonte se entiende el final de la respuesta de Jesús. Se trata de una bienaventuranza que proclama dichoso al que se acerca a su figura sin ideas preconcebidas, sin prejuicios de ninguna clase. Jesús no será piedra de escándalo para el que llegue a comprenderle como la personificación de las bendiciones divinas anunciadas por Isaías y no como el reformador de fuego de la era escatológica. Así, nadie podrá escandalizarse de él.

En el episodio subyace implícitamente la idea de cumplimiento. Las promesas veterotestamentarias de un derroche de bendiciones sobre el ser humano, asociadas con el período escatológico, empiezan a cumplirse en el ministerio de Jesús. Los hechos y la predicación de este hombre, de los que han sido testigos los dos enviados de Juan, son la materialización concreta de lo que antaño se había prometido como bendición escatológica. No hay el menor indicio de que Jesús relacione en este pasaje su actividad con la noción del Reino, y ni siquiera el evangelista, al componer su narración, se ha atrevido a establecer la más mínima referencia a una temática tan invadente en toda la tradición evangélica.

NOTAS EXEGETICAS

v. 18. *Los discípulos de Juan*

Ya hicimos referencia a este grupo en la «nota» exegética a Lc 5,33.

Le contaron todas estas cosas

La traducción literal de toda la frase sonaría así: «Y sus discípulos informaron a Juan sobre todas estas cosas». En el contexto de la narración de Lucas, «todas estas cosas» incluyen la predicación de Jesús —particularmente, el discurso de la llanura—, sus enseñanzas y los portentos realizados (a partir de Lc 3,21). Compárese esta expresión genérica con la formulación específica de Mateo: «las obras que hacía el Mesías» (Mt 11,2); sobre este punto, véase la «nota» exegética a Lc 7,35. La frase proporciona el contexto y la ocasión para el envío de los emisarios.

Llamó a dos de ellos

Según la indicación de Lc 3,20, Juan está en la cárcel (véase la correspondiente «nota» exegética); eso quiere decir que Juan hizo venir a sus discípulos a su lugar de cautiverio, aunque Lucas no hace ninguna mención explícita de que Juan esté encarcelado; Mateo, en cambio, lo dice expresamente (Mt 11,2). El número de los enviados —«dos» discípulos— implica, probablemente, una referencia a Dt 19,15, donde se prescribe el testimonio de dos (o de tres) testigos en cualquier causa forense. Este dato prepara la adición del v. 21 (cf. J. F. Craghan: CBQ 29, 1967, 353-367). Es posible que esa dualidad de testigos se remonte a una antigua tradición de la mitología —¿tal vez cananea?— según la cual los mensajeros divinos o humanos se presentaban siempre de dos en dos.

v. 19. *Al Señor*

Vuelve a aparecer el uso absoluto de *ho kyrios* en una frase narrativa; véase la «nota» exegética a Lc 7,13. Con todo, algunos manuscritos —ℵ, Θ y la tradición textual «koiné»— leen simplemente «Jesús».

A preguntarle

Literalmente: «diciendo». El participio griego *legōn* se refiere indiscutiblemente al propio Juan; véase lo que decíamos en el «comentario» general a este pasaje.

«El que ha de venir»

La expresión griega *ho erchomenos* —literalmente: «el que viene»— se usa aquí indiscutiblemente como título. En la pregunta de Juan resuena su afirmación de los comienzos en Lc 3,16: «está para llegar», «llega» *(erchetai,* el mismo verbo que emplean los LXX en su traducción de Mal 3,1).

En la tradición judía precristiana reinaba una gran expectación ante la «venida» de diversas figuras; por eso habrá que delimitar cuidadosamente el significado que pudo tener para Juan y para el propio evangelista el título *ho erchomenos.* En el contexto de nuestro pasaje, difícilmente puede referirse al peregrino que llega a Jerusalén para participar en alguna de las fiestas anuales; éste es el sentido de Sal 118,26 —hay que notar que los LXX traducen *ho erchomenos*— al que se hace alusión en Lc 13,55, y que aparece ulteriormente, con ciertas modificaciones, en Lc 19,38. Tampoco se podría ver aquí una referencia a la venida del Señor en el sentido de Zac 14,5, que los LXX traducen por *hēxei.* Una de las posibilidades podría ser la llegada de una figura regia, según la profecía de Zac 9,9, donde los LXX traducen: *erchetai.* También podría haberse interpretado como la llegada de un profeta —como Moisés— y de los mesías, a los que hace referencia el texto de 1QS 9, 11: *ʿd bwʾ nbyʾ wmšyḥy ʾhrwn wyśrʾl* (= «hasta que llegue un profeta y los mesías de Aarón e Israel»); véase también 4QBen 3: *ʿd bwʾ mšyḥ hṣdq ṣmḥ dwyd* (= «hasta que llegue el mesías de justicia, el vástago de David»; cf. J. M. Allegro: JBL 75, 1956, 174-176); igualmente, 4QTest (4Q*175)* 1-8, donde se hace referencia al profeta que ha de venir, incluso con una cita de Dt 18,15-18 (en el Nuevo Testamento, el tema tiene sus resonancias en Jn 6,14).

Otra posibilidad es que se refiera a la venida del «mensajero» del Señor, anunciado en Mal 3,1 *(malʾākî,* que los LXX traducen: *ton angelon mou),* y posteriormente identificado como Elías, que será enviado «antes de que llegue el día del Señor, grande y terrible» (Mal 3,23). Su posible referencia a la venida de una figura individual, como, por ejemplo, la llegada apocalíptica del Hijo de hombre, es muy discutible, ya que no está claro —ni mucho menos— que la tradición judía palestinense anterior al cristianismo creyese en una figura semejante. La discusión depende, en buena parte, de cómo se interpreten las llamadas «parábolas» de Hen(et); véase nuestra reflexión en la introducción general a este comentario, tomo I, p. 351. La «venida» de un personaje individual llamado Hijo del hombre es un dato que conocemos bien por el Nuevo Testamento (cf. Mc 8,38; Lc 9,26; Mt 16,27; 25,31), donde se aplica expresamente a Jesús, quien, en Heb 10,37, recibe el título de *ho erchomenos,* en una interpretación de Hab 2,3.

En el contexto de nuestro episodio es muy difícil que la pregunta del Bautista sobre «el que ha de venir» *(ho erchomenos)* deba interpretarse como referencia al Hijo de hombre, al rey o al profeta como Moisés. La mayoría de los comentaristas modernos entienden esa expresión como título mesiánico (por ejemplo, J. M. Creed, M. Dibelius, J. Dupont, E. E. Ellis, J. Ernst, M.-J. Lagrange, E. Plumacher, G. Schnei-

der). A primera vista, puede parecer que esa interpretación tiene cierto fundamento en Lc 3,15, donde la gente se pregunta si no será Juan el Mesías; muchos comentaristas de este pasaje deducen de la respuesta de Juan que implica una aplicación del título a Jesús. Pero eso no es, ni mucho menos, incuestionable. La interpretación mesiánica se adaptaría mucho mejor a la redacción de este episodio en el Evangelio según Mateo, donde se dice expresamente que Juan se enteró de «las obras que realizaba el Mesías» (Mt 11,2). Pero la frase es, casi con toda seguridad, fruto del trabajo redaccional de Mateo sobre los datos provenientes de «Q» (en vista de las afirmaciones de Mt 11,19). En cualquier caso, la interpretación mesiánica de *ho erchomenos* no cuadra ni con las huellas del estadio I en toda esta parte de la tradición evangélica ni con el propio contexto de la narración de Lucas. Por consiguiente, si se considera el sentido escatológico y, presuntamente, mesiánico de la predicación de Juan (Lc 3,7-9.15-17) a la luz de los datos de este episodio (Lc 7,18-23, y su forma originaria en «Q»), habrá que interpretar el título más bien como la venida del «mensajero del Señor», *Elias redivivus;* un título y un papel decididamente rechazados por Jesús en este pasaje. Cf. J. A. T. Robinson: NTS 4 (1957-1958) 263-281; tal vez, también sea ésta la interpretación de A. R. C. Leaney *(A Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 144).

Otro

La lectura comúnmente aceptada —en este caso, la de los códices ℵ, D, Θ y la tradición textual «koiné»— es *allon,* que significa «otro», pero de la misma clase. Algunos códices pertenecientes a la tradición textual hesiquiana leen *heteron,* que, en sentido estricto, significaría «otro», pero de distinta clase. Sin embargo, esta última variante resulta sospechosa, porque puede tratarse de una posible armonización del texto lucano con el de Mt 11,3. De todos modos, en la lengua griega del período helenístico era frecuente el uso indiscriminado de ambos términos (cf. BDF, n. 306).

v. 20. *Cuando los hombres se presentaron ante Jesús*

El texto griego emplea aquí el participio de aoristo *paragenomenoi* (= «habiéndose hecho presentes»), una de las formas verbales favoritas de Lucas (cf. tomo I, p. 189). La forma es muy frecuente en el libro de los Hechos, y es señal de composición lucana. Este versículo es una mera repetición del v. 19.

Juan, el Bautista

En el v. 18 se da simplemente el nombre «Juan», lo mismo que en el subsiguiente v. 22. Aquí, en cambio, Lucas añade el título: «el Bautista», igual que en Lc 7,33; 9,19.

Nos ha enviado

La lectura comúnmente aceptada es el aoristo *apesteilen;* algunos códices —D y la tradición textual «koiné»— leen el perfecto *apestalken,* que, en realidad, iría mejor en este contexto. En el v. 19 —proveniente de «Q»— la forma verbal es el aoristo de *pempein.*

v. 21. *Jesús acababa de curar*

Literalmente: «en aquel momento, curó». El texto griego dice aquí: *en ekeinē tē hora* (= «en aquella hora»), que no sale más que en este pasaje; la expresión más frecuente es: *(en) autē tē hora* (cf. tomo I, p. 197). Este versículo constituye una explicación del dato genérico enunciado en el v. 18: «todas estas cosas»; al mismo tiempo, es un sumario con el que Lucas da ocasión a los dos discípulos de Juan de ser testigos del ministerio de Jesús y poder comunicárselo a su maestro.

En vez del aoristo *etherapeusen,* que es la lectura comúnmente aceptada, el códice D lee *etherapeuen,* en imperfecto; una clara corrección del copista en orden a suavizar la narración.

Enfermedades, ataques y malos espíritus

Los tres sustantivos dependen directamente de la preposición *apo* (= «de», es decir: «curar de...»). La presencia del tercer miembro de la tríada: «malos espíritus», junto a «enfermedades» y «ataques», es prueba evidente de que en la mentalidad antigua no se distinguía entre mera enfermedad y la llamada posesión demoníaca (véase la «nota» exegética a Lc 4,33).

A muchos ciegos les había devuelto la vista

De esta manera, Jesús da cumplimiento a su misión, ya anunciada en Is 61,1 y asumida por el propio Jesús en la cita expresa de la profecía en Lc 4,18. En la tradición evangélica, el verbo *charizesthai* (= «conceder» una gracia, un favor) es exclusivo de Lucas (cf. Lc 7,42.43; véase también Hch 3,14; 25,11.16; 27,24). Hasta este momento de la narración evangélica, Lucas no ha contado específicamente ninguna curación de un ciego (véase, más adelante, Lc 18,35).

v 22 *Así que contesto a los enviados*

Literalmente «Y respondiendo, les dijo» Sobre este giro lingüístico *apokritheis eipen,* véanse nuestras observaciones en la introducción general, tomo I, p 193

Lo que habéis visto y oído

Lucas formula estas dos acciones en aoristo —Mateo usa el presente (Mt 11,4)— porque acaba de enumerar los prodigios realizados por Jesús «en aquella misma hora» *(en ekeinē te hora),* és decir, cuando llegaban los enviados Por tanto, Jesús no responde directamente a la pregunta de Juan, en vez de admitir o negar expresamente que él es *ho erchomenos* —en el sentido de *Elias redivivus*—, encarga a los enviados que comuniquen a su maestro lo que ellos mismos acaban de presenciar Su testimonio va a depender de lo que ellos mismos han visto y oído En su respuesta, Jesús emplea diversas expresiones del libro de Isaías, dando a entender así que él ha venido como la personificación de todas las bendiciones prometidas por el profeta En realidad, la respuesta de Jesús es bien clara «Sí, he venido, pero no como tú te lo imaginas, no como un fogoso reformador» Hay que observar, por otra parte, que la idea de «desquite» o «venganza» que contextualiza los pasajes citados (cf Is 29,20, 35,5, 61,2) queda totalmente eliminada Cf J Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations* (Naperville 1958) 46

Los ciegos recobran la vista

Los diversos intérpretes discuten si estas palabras de Jesús se refieren a Is 61,1 o a Is 35,5 Lucas escribe *typhloi anablepousin* (= «[los] ciegos recobran la vista») Esta formulación es muy parecida a Is 61,1 en la versión de los LXX *typhlois anablepsin* (= «vista a [los] ciegos»), esta frase no aparece en el texto masorético Algunos comentaristas piensan que se trata más bien de una alusión a Is 35,5 *tote anoichthēsontai ophthalmoi typhlōn* (= «entonces se abrirán los ojos de los ciegos»), como se ve, aunque la terminología no es exactamente igual que la de Lucas, se da una perfecta coincidencia en el sentido de la expresión Lo importante es que en ambos casos la referencia a Isaías alude a la manifestación de la misericordia divina con respecto a los físicamente ciegos, y eso se revela precisamente en la actuación de Jesús Ahora bien ya que, en Lc 4,18, se ha citado a Is 61,1 con una formulación muy semejante a la de los LXX, lo más lógico es pensar que nuestro pasaje alude precisamente a ese texto profético (Conviene recordar que algunos estudiosos del Antiguo Testamento atribuyen Is 35 al segundo —o tercer— Isaías, de modo que tendríamos una

razón más para establecer una relación entre Is 35 e Is 61, cf O Eissfeldt, *The Old Testament An Introduction,* Nueva York 1965, 328, trad española *Introducción al Antiguo Testamento,* Ed Cristiandad, Madrid 1987.)

Los sordos recobran el oído

Estas palabras de Jesús parecen aludir expresamente a Is 35,5, cuya versión, en los LXX, dice así *kai ōta kophōn akousontai* (= «y los oídos de los sordos oirán») Conviene observar que, hasta el momento, Lucas no ha mencionado ninguna curación concreta de algun sordo

Los muertos resucitan

La alusión a Is 26,19 parece clara En la versión de los LXX, ese texto de Isaías reza así *anastesontai hoi nekroi* (= «resucitarán los muertos») La formulacion de Lucas emplea el verbo *egeirein,* sinónimo de *anistanai,* sobre *egeirein,* véase la «nota» exegética a Lc 7,14 Este versículo explica, en parte, por que Lucas ha introducido anteriormente la resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17)

A los pobres se les anuncia la buena noticia

Literalmente «los pobres son evangelizados» Nueva alusión —y en este caso bien clara— a Is 61,1 *euangelisasthai ptōchois* (según la versión de los LXX) Las palabras proféticas de Isaías se cumplen en la predicacion y en la enseñanza de Jesús Sobre el uso y el sentido del verbo *euangelizesthai,* véanse nuestras reflexiones en la introducción general, tomo I, p 246 La expresión proviene de «Q», ya que también se encuentra en la redacción de Mateo (Mt 11,5)

Además de estas clases de desvalidos que acabamos de analizar, el texto menciona otras dos categorías «los cojos» y «los leprosos», pero en estos dos casos no se hace alusión alguna al Antiguo Tetamento Sobre el fenómeno de la lepra, véase la «nota» exegética a Lc 5,12

En total, son seis las categorías de personas afectadas por alguna desgracia que se mencionan en el texto de Lucas, lo importante es que, con o sin alusiones directas al texto de Isaías, esos grupos de desvalidos representan los verdaderos destinatarios del mensaje de Jesús en el Evangelio según Lucas

v 23 *Y ¡dichoso !*

De las sesenta y cinco bienaventuranzas que encontramos en la Biblia griega, sólo ésta y la enunciada en Lc 14,14 se introducen con la conjunción *kai* (= «y») Cf Job 5,17 *makarios de* Mientras que, por lo general, toda bienaventuranza posee un carácter exclamativo, que le

confiere una cierta independencia de su contexto, en este caso, la conexión establecida por *kai* da una particular relevancia al comentario de Jesús sobre el Bautista. Cf. J. Dupont, *L'Ambassade de Jean-Baptiste (Matthieu 11,2-6; Luc 7,18-23):* NRT 83 (1961) 952. Véase la «nota» exegética a Lc 6,20.

El que no se escandalice de mí

La bienaventuranza está formulada en singular, y no en plural, como es lo más corriente; también Mateo sigue esta formulación (Mt 11,6). Sin embargo, su sentido es más bien genérico, como se deduce de la construcción con *hos ean* (J. Dupont piensa lo contrario; cf. *art. cit.*, 953-954). Por consiguiente, Jesús proclama bienaventurado a todo el que entiende correctamente su identidad y el carácter de su misión y no se deja llevar de prejuicios que le puedan proporcionar un «tropiezo» *(skàndalon)*.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 7,18-23

Becker, J., *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth* (Neukirchen-Vluyn 1972) 83-85.

Brunec, M., *De legatione Ioannis Baptistae (Mt. 11,2-24):* VD 35 (1957) 193-203, 262-270 y 321-331.

Dibelius, M., *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer* (Gotinga 1911) 33-39.

Dupont, J., *L'Ambassade de Jean-Baptiste (Matthieu 11,2-6; Luc 7, 18-23):* NRT 83 (1961) 805-821 y 943-959.

Hirsch, S., *Studien zu Matthäus 11,2-26: Zugleich ein Beitrag zur Geschichte Jesu und zur Frage seines Selbstbewusstseins:* TZ 6 (1950) 241-260.

Kümmel, W. G., *Jesu Antwort an Johannes den Täufer: Ein Beispiel zum Methodenproblem in der Jesusforschung* (Francfort/Main 1974) 130-159.

— *Promise and Fulfilment: The Eschatological Message of Jesus* (Naperville 1957) 109-113.

Lambrecht, J., *Are you the One Who Is to Come, or Shall We Look for Another? The Gospel Message of Jesus Today:* «Louvain Studies» 8 (1980) 115-128.

Sabugal, S., *La embajada mesiánica del Bautista (Mt 11,2-6 = Lc 7, 18-23): Análisis histórico-tradicional:* «Augustinianum» 13 (1973) 215-278; 14 (1974) 5-39; 17 (1977) 395-424.

Strobel, A., *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem* (NovTSup 2; Leiden 1961) 265-298.

Stuhlmacher, P., *Das paulinische Evangelium* I (Gotinga 1968) 218-225.

Vögtle, A., *Wunder und Wort in urchristlicher Glaubenswerbung (Mt 11,2-5/Lk 7,18-22)*, en *Das Evangelium und die Evangelien: Beiträge zur Evangelienforschung* (Düsseldorf 1971) 219-224.

Völkel, M., *Anmerkungen zur lukanischen Fassung der Täuferanfrage Luk 7,18-23*, en Hom. a Karl Heinrich Rengstorf en su 70 cumpleaños (ed. por W. Dietrich/H. Schreckenberg; Leiden 1973) 166-173.

33. *TESTIMONIO DE JESUS EN FAVOR DE JUAN* (7,24-30)

24 Cuando se marcharon los emisarios de Juan, Jesús empezó a hablar de él a la gente.

—¿Qué salisteis a contemplar en el desierto? ¿Una caña
sacudida por el viento? 25 ¿Qué salisteis a ver, si no? ¿Un hombre vestido con elegancia? Bien sabéis que los que visten con lujo y viven entre comodidades residen en palacios. 26 En-
tonces, ¿qué salisteis a ver en realidad? ¿Un profeta? Sí, desde luego; y algo más que un profeta. 27 Él es de quien está
escrito:

Mira, yo envío mi mensajero por delante de ti
para que te prepare el camino (Mal 3,1; Éx 23,20).

28 Os digo que de los nacidos de mujer ninguno es más grande que Juan. Sin embargo, el que es menor es más grande que él en el Reino de Dios.

(29 Todo el pueblo, incluso los recaudadores de tributos, que habían escuchado a Juan y aceptado su bautismo, reconocieron los derechos de Dios sobre ellos; 30 pero los fariseos y
los juristas estropearon el plan de Dios sobre ellos al rehusar su bautismo.)

COMENTARIO GENERAL

Como apéndice a la «declaración» de Jesús en el episodio precedente (Lc 7,18-23), se añade este testimonio del propio Jesús en favor de Juan (Lc 7,24-30). Al mismo tiempo, el pasaje explica la relación de ambos personajes no sólo entre sí, sino también con respecto al plan salvífico de Dios. La secuencia de estos dos episodios ya estaba en la formulación primitiva de «Q», como se deduce de su paralelismo con Mt 11,7-11, cuya redacción es extraordinariamente similar (cf. tomo I, p. 135). Para otras relaciones de este

pasaje con la tradición sinóptica, véase el «comentario» general a los versículos precedentes (Lc 7,18-23). El testimonio propiamente dicho se encuentra en los vv. 24b-28, que tienen correspondencia exacta en la redacción de Mateo (Mt 11,7b-11).

En cuanto a los vv. 29-30, su relación con el testimonio propiamente dicho es muy problemática. Bastantes comentaristas consideran estos versículos como continuación de las palabras de Jesús (cf. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium,* 422; R. A. Edwards, *A Concordance to Q,* iii; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 172). Pero es muy difícil que ésa sea la interpretación correcta. Más bien habría que considerarlos como un comentario del propio evangelista. Si se piensa que Lucas los ha tomado de una fuente distinta de «Q» —por ejemplo, de «L»—, hay que admitir que el evangelista los ha modificado a su aire, ya que se detectan huellas de una formulación típica de Lucas. Se puede asegurar que no formaban parte de «Q», ya que no tienen correspondencia específica en la redacción de Mateo. En esta última, es decir, en Mt 11, la continuación del testimonio de Jesús contiene materiales procedentes de «Q» (Mt 11,12-13) o simplemente atribuibles al trabajo redaccional del propio Mateo; los versículos provenientes de «Q» han sido utilizados por Lucas en otros pasajes de su narración evangélica (véase, a este propósito, el «comentario» general a Lc 7,18-23). En Mt 21,32 resuena un cierto eco remoto de Lc 7,29-30; pero la formulación del primer evangelista es tan diferente, que no hay lugar para suponer que se trate de un material de «Q».

También resulta problemática la última frase del testimonio de Jesús (v. 28b): «Sin embargo, el que es menor es más grande que él en el Reino de Dios». A primera vista, parece una matización del último de los enunciados de Jesús sobre Juan (v. 28a). No hay duda de que esa afirmación (v. 28b) formaba parte del testimonio sobre el Bautista, según el texto de «Q», ya que también se encuentra en la redacción de Mateo (Mt 11,11b). Ahora bien: ¿pertenecía al testimonio originario, o fue añadido posteriormente como reacción de la comunidad cristiana ante la figura de Juan y su grupo de discípulos? Si se opta por esta última interpretación, habrá que admitir que la adición se produjo en un estadio muy temprano. Cf. W. Wink, *John the Baptist,* 24-25; J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas,* 251; R. Bultmann, HST, 54.

Desde el punto de vista de historia de las formas, hay que considerar el pasaje como un «dicho de Jesús»; en este caso, un «dicho» sobre el Bautista (cf. R. Bultmann, HST, 164-166).

En su conjunto, el testimonio de Jesús relaciona a Juan con el plan salvífico de Dios; y esto vale no sólo para los versículos que contienen el testimonio propiamente dicho, sino también para el comentario del evangelista, añadido al término del pasaje (vv. 29-30). La serie de preguntas retóricas indican, ante todo, lo que no era Juan; y, al mismo tiempo, manifiestan —por contraste— su verdadero papel. A continuación vienen tres afirmaciones de Jesús, que especifican el significado de Juan. Él era verdaderamente un «profeta», es decir, un portavoz de la palabra de Dios, como lo testifica su predicación en el desierto, recogida en Lc 3. Pero, al mismo tiempo, era «algo más que un profeta» (v. 26); y eso se explica en una doble instancia: 1) por medio de una cita de Mal 3,1 (véase la «nota» exegética a Lc 3,16), que presenta a Juan no sólo como precursor de Jesús, sino también —de modo implícito— como *Elias redivivus,* y 2) por medio de una afirmación de Jesús sobre su verdadera grandeza: ningún ser humano —ni siquiera las grandes figuras proféticas— es superior a Juan.

El v. 27 identifica a Juan como el precursor de Jesús. En la cita profética, la personalidad aludida por la expresión «delante de *ti*» no puede ser otra, en este contexto de la narración lucana, que el propio Jesús; Juan es el mensajero enviado por delante. H. Conzelmann *(Theology,* 25) y algunos seguidores de su teoría ponen en tela de juicio esa identificación. Conzelmann llega a decir explícitamente: «Juan no es el precursor» *(ibíd.).* Y añade que, aunque esta idea pertenecía a la tradición prelucana, la intencionalidad de Lucas no le habría permitido aceptar ese dato de tradición; por eso Lucas lo rechaza sin contemplaciones. Juan no es precursor «ni *antes de la llegada de Jesús* ni antes de la futura parusía» *(Theology,* 167, n. 1; el subrayado es mío). Pero, como se puede ver, eso es negar una afirmación implícita del v. 27.

Lo que sí conviene subrayar es que en este pasaje no se presenta al Bautista como precursor de Jesús «en cuanto Mesías» (véase la «nota» exegética a Lc 7,19), aunque ciertamente se supone que Juan es *Elias redivivus.* Toda esta concepción se debe al prejuicio de que Elías era esperado como precursor del Mesías. Por ejemplo,

J. Schneider (TDNT 2, 670) —para no citar más que a uno de los investigadores modernos— defiende que en los evangelios sinópticos «hay muchas expresiones de la convicción popular de que la llegada del Mesías tenía que estar precedida por el retorno de Elías», y como ilustración de esa idea cita este pasaje de Lucas (Lc 7,19-20). Pero, como ya hemos repetido en otras ocasiones, no hay datos de que, en el judaísmo precristiano, existiese una convicción semejante. El mensajero al que se hace alusión en Mal 3,1 se identifica, más adelante —en un apéndice (Mal 3,23)—, con Elías, que será enviado «antes de que llegue el día del Señor, grande y terrible». No se hace la más mínima referencia a un personaje «mesiánico», a un «ungido». La temática de *Elias redivivus* depende de un acontecimiento narrado en el segundo libro de los Reyes (2 Re 2,11): «Mientras ellos (Elías y Eliseo) seguían conversando por el camino, los separó un carro de fuego con caballos de fuego, y Elías subió al cielo en el torbellino». La separación no se produce por la muerte y consiguiente sepultura, sino porque Elías es arrebatado al cielo, de donde se esperaba que habría de regresar.

J. Starcky presenta un pequeño fragmento de papiro procedente de la gruta 4 de Qumrán y de fecha no posterior a los años 50-25 a. C., que contiene el comienzo de estas dos líneas.

tmyny' lbḥyr wh' '.[ ] «el octavo como elegido; entonces, yo [?]
lkn 'slḥ l'lyh qd[m] os enviaré a Elías ant[es]»

(cf. RB 70, 1963, 481-505, espec. 498).

Por desgracia, el final de ambas líneas se ha perdido. Starcky afirma que la continuación alude a Mal 3,23. Aun en ese caso, sería excesivo decir que este pequeño fragmento constituye un testimonio de que, en época precristiana, se creía que el profeta Elías iba a venir como precursor precisamente del «Mesías». Es más, cuando en los escritos de la Misná se empieza a citar o a hacer referencia a Mal 3,23, ningún dato apunta hacia esa concepción de Elías como precursor del Mesías; cf. Eduy., 8, 7 (con alusión a Mal 3,23-24); B. M. 1, 8; Šeq. 2, 5. Ciertamente, se hace mención a la «venida» de Elías, pero en ninguna parte aparece la idea de que tenga que venir precisamente antes de la llegada del Mesías. Esa concepción sí se encuentra en la literatura rabínica posterior; cf. Str.-B., 4, 784-

789 y 872-874. Cf. R. B. Y. Scott, *The Expectation of Elijah:* CJRT 3 (1926) 1-13; W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment,* 110, n. 18. El testimonio más temprano sobre esta concepción se encuentra en Justino, *Dialogus cum Tryphone Judaeo,* 8, 4; 49, 1-7. Para ulteriores detalles, cf. A. J. B. Higgins: NovT 9 (1967) 298-305, espec. 300; J. A. T. Robinson: NTS 4 (1957-1958) 276 (= SBT, 34, 46).

Pero ni siquiera estos textos proporcionan una idea clara sobre una posible convicción del judaísmo precristiano con respecto a la figura de Elías como precursor del Mesías. Por consiguiente, si Jesús identifica a Juan como el mensajero enviado por delante de él (cf. Lc 7,27), es decir, como su precursor, eso no quiere decir que Juan sea precisamente el precursor del «Mesías».

En el mismo Evangelio según Lucas hay otras referencias en las que Jesús identifica implícitamente a Juan con Elías. Naturalmente, esto lo niega, en primer lugar, H. Conzelmann; pero no es el único (cf., por ejemplo, W. Wink, *John the Baptist,* 42). Sin embargo, eso es negar la evidencia implícita en Lc 7,27, un texto en el que Jesús reconoce explícitamente a Juan como su precursor e implícitamente como *Elias redivivus,* al aplicarle el texto de Mal 3,1, donde se habla de un mensajero que ulteriormente, en Mal 3,23, se identificará con Elías.

En el estadio I de la tradición evangélica parece que Juan llegó a pensar que Jesús era *Elias redivivus,* «el que ha de venir» como fogoso reformador de la sociedad. Y Jesús entra en escena y se presenta como el portador de todas las bendiciones anunciadas por Isaías. Entonces, Juan se queda perplejo e incluso llega a dudar de que Jesús sea realmente «el que ha de venir» (Lc 7,19). En este punto, Jesús invierte los papeles: el que es *Elias redivivus* es el propio Juan (Lc 7,27). Y así comienza un proceso de transformaciones. En los estadios II y III de la tradición evangélica se llega a reconocer a Jesús como «Mesías», y como Jesús ha reconocido a Juan como su precursor e incluso —implícitamente en Lucas— como Elías, el profeta pasa a considerarse como precursor del Mesías. Se puede visualizar el proceso en los términos de una proporción: Juan es a Jesús como Elías es al Mesías (Juan : Jesús : : Elías : Mesías).

Lucas no sabe nada de una explícita identificación de Juan con

Elías; eso es un dato de la redacción de Mateo (Mt 11,14; véase el «comentario» general a Lc 1,5-25). Además, Lucas omite todo el pasaje de Marcos (Mc 9,9-13) en el que se plantea la venida de Elías (véase el «comentario» general a Lc 9,37). Por otra parte, dos textos de Lucas (Lc 1,17.76) revelan un conocimiento de esa identificación; pero esos dos versículos pertenecen a las narraciones de la infancia, que han sido escritas con visión retrospectiva de toda la narración evangélica. Es decir, que Lucas retrotrae a los comienzos de la vida de Jesús ciertos datos que sólo más tarde fueron tomando cuerpo en la tradición sobre Juan y Jesús.

Los vv. 29-30, añadidos al testimonio de Jesús, no son propiamente un comentario a sus palabras. Se trata más bien de una indicación sintética de cómo reaccionó «todo el pueblo» e incluso «los exactores de tributos» —¿por qué se les mencionará por separado y específicamente?— ante el testimonio que Jesús da sobre Juan. La reacción del pueblo sirve de fondo para emitir un juicio sobre la actitud de los fariseos y de los juristas. De este modo, Lucas empieza a enfrentar a las autoridades de Israel con la muchedumbre del pueblo y con los que no gozan de tan elevada consideración.

NOTAS EXEGETICAS

v. 24. *Cuando se marcharon los emisarios de Juan*

La redacción de Mateo dice simplemente: «Cuando se alejaban» (Mt 11,7). Ésa es, probablemente, la forma que tenía en «Q» esta frase transicional; la modificación introducida por Lucas confiere mayor fluidez a las subsiguientes palabras de Jesús.

Hablar de él a la gente

Otro de los muchos casos en los que Lucas emplea el verbo *legein* con la preposición *pros* seguida de acusativo; véase la «nota» exegética a Lc 1,13.

¿Qué salisteis a contemplar en el desierto?

La referencia al desierto recoge resonancias de Lc 1,80; 3,2.7. La primera de las dos preguntas emplea el verbo *theasthai* (= «contemplar») —igual que en Mt 11,7—, mientras que en la segunda pregunta (v. 25) se dirá simplemente: *idein* (= «ver»). Teóricamente, sería po-

sible interpretar la palabra *ti* —en ambas preguntas— como interrogativo: «¿Por qué?»; en este caso habría que cambiar el signo de interrogación y formular las preguntas de la manera siguiente: «¿Por qué salisteis al desierto? ¿Para contemplar una caña...?» (...) «¿Por qué salisteis, si no? ¿Para ver a un hombre...?». De hecho, así están formuladas las palabras de Jesús en el *Evangelio según Tomás:* «¿Por qué salisteis al campo? ¿Para ver una caña sacudida por el viento? ¿Para ver a un hombre vestido con elegancia? [Mirad, vuestros] reyes y vuestros aristócratas *(megistanos)* son los que visten [trajes] lujosos, pero no son [serán (?)] capaces de conocer la verdad» (EvTom 78). Por tanto, el dicho evangélico, tal como se conserva en este escrito copto, elimina toda referencia a Juan, reduce toda la serie de preguntas a dos y termina con un final obviamente de sabor gnóstico.

¿Una caña sacudida por el viento?

La imagen designa algo trivial, quebradizo, voluble, algo que no merece tan largo viaje. Con eso, Jesús está diciendo que si Juan está en la cárcel es porque no era precisamente así. El juego de imágenes —tanto en éste como en el versículo siguiente— supone un incisivo contraste entre Juan y el tetrarca Herodes (cf. Lc 3,19).

v. 25. *¿Un hombre vestido con elegancia?*

Algo que tal vez valga la pena contemplar, pero que normalmente no se encuentra en el desierto. Cf. N. Krieger: NovT 1 (1956) 228-230

Bien sabéis

Traducimos de esta manera la partícula *idou,* que, literalmente, correspondería a «mira» («mirad»).

Residen en palacios

El adjetivo neutro con artículo, en singular o en plural —en este caso, *to basileion;* en plural: *ta basileia* (= «lo regio»)— llegó a tener el sentido de «palacio real». Denota un lujo extremadamente refinado, que no se puede asociar con el desierto. Hay quien ve en esta expresión una referencia a los esenios (cf. C. Daniel: RevQ 6, 1967-1968, 261-277); pero la interpretación es demasiado rebuscada.

v. 26. *¿Un profeta?*

El hecho de que Jesús describa a Juan como «profeta» relega al Bautista al «tiempo de Israel».

Algo más que un profeta

La frase deja suficientemente claro que la misión de Juan, incluso en el Evangelio según Lucas, no se limita al ministerio profético; Juan no es meramente una figura del «tiempo de Israel». Según la interpretación de H. Conzelmann *(Theology,* 25), Juan «queda transformado en el profeta más importante». Sin embargo, esta designación de Juan no es exclusiva del Evangelio según Lucas; hay que suponer que ya estaba en «Q».

Los que salieron a ver a Juan en el desierto no quedaron seguramente defraudados; Juan estaba en la línea de los grandes profetas del Antiguo Testamento, y su predicación era eminentemente profética. Pero el Bautista era, al mismo tiempo, «algo más»; y esa superioridad es la que se explica en los vv. 27-28. Sobre la interpretación de Conzelmann, que considera a Juan como «el profeta más importante», véase la «nota» exegética al siguiente v. 28.

v. 27. *Él es de quien está escrito*

Esta clase de fórmula para introducir una cita del Antiguo Testamento se encuentra también en la literatura de Qumrán; cf. CD 1, 13: «Éstos son los personajes de quienes está escrito en el libro del profeta Ezequiel». Ulteriores paralelismos, en 4QCat[a] 1-4, 7; 5-6, 11. Cf. ESBNT, 9-10.

Yo envío mi mensajero

La cita está tomada fundamentalmente de Mal 3,1, traducido así por los LXX: *idou egō apostellō ton angelon mou kai epiblepsetai hodon pro prosōpou mou* (= «Mira, yo envío mi mensajero y él inspeccionará [el] camino por delante de mí»). Es posible que la cita veterotestamentaria recogida en este versículo muestre también algún influjo de Éx 23,20, según la versión de los LXX: *idou egō apostellō ton angelon mou pro prosōpou sou hina phylaxē se en tē hodō* (= «Mira, yo envío mi mensajero delante de ti para que te guarde en el camino»). El cambio de «por delante de mí» en «delante de ti» *(pro prosōpou mou/pro prosōpou sou)* es el resultado de una adaptación del texto veterotestamentario a la tradición evangélica (adaptación efectuada ya en «Q»). El verbo *kataskeuasei* (= «preparará» = «para que prepare»), que aparece en el v. 27c, refleja mejor el texto hebreo de Mal 3,1 que el verbo *epiblepsetai* (= «inspeccionará») usado por los LXX; al mismo tiempo, esas dos variantes difieren considerablemente de la última parte de Éx 23,20. Además, el «mensajero» al que hace referencia el texto de Éx se presenta como un «ángel» —probablemente se trata del Se-

ñor en persona— y, por tanto, es muy difícil que ése sea el referente de la cita veterotestamentaria que aquí se aplica a Juan. En conclusión, hay que entender el v. 27 como una cita de Mal 3,1, con un ligero influjo de Éx 23,20. Queda excluida toda referencia a Is 40,3.

Lo que se pretende con esta cita del Antiguo Testamento es presentar a Juan como el precursor de Jesús; ese papel es el que le cualifica como «algo más que un profeta».

Para que te prepare el camino

La cita del Antiguo Testamento encaja perfectamente con uno de los temas favoritos de Lucas, el tema del «camino»; véanse nuestras indicaciones en la introducción general a este comentario, tomo I, p. 282.

v. 28. *Os digo*

El texto griego del v. 26b dice: *nai legō hymin* (= «sí, os digo», que hemos traducido por «sí, desde luego»); cf. Mt 11,9b. En cambio, aquí Lucas dice simplemente: *legō hymin* (= «os digo»), mientras que el texto correspondiente de Mateo comienza la frase con *amēn legō hymin* (= «en verdad os digo», «os aseguro»: Mt 11,11). Una de dos: o Mateo añadió la partícula *amēn,* o Lucas la omitió. Probablemente hay que decidirse por la primera alternativa, ya que Lucas conserva esa partícula con relativa frecuencia (véase la «nota» a Lc 4,24).

De los nacidos de mujer ninguno es más grande que Juan

Ésta es la segunda razón por la que Juan es «algo más que un profeta». En su condición humana, Juan es el más grande. Se afirma esa superioridad, pero no se explica en qué consiste. Nacido de una madre judía (cf. Lc 1,57), Juan pertenece al antiguo Israel, en el que no hay quien le iguale.

La expresión «nacido de mujer» es una frase veterotestamentaria con la que se indica la pertenencia a la raza humana (cf. Job 14,1; 15, 14; 25,4; cf., igualmente, la literatura de Qumrán: 1QS 11,21; 1QH 13,14; 18,12-13.16.23-24). Esa misma expresión se aplica al propio Jesús en Gál 4,4.

A propósito de este versículo, véase EvTom 46a. Hay que notar también la variante introducida por el códice D en el v. 26: «Entre los nacidos de mujer no hay profeta más grande que Juan Bautista». En esta variante confluyen las dos razones de la extraordinaria personalidad del Bautista. ¿Habría que pensar que H. Conzelmann *(Theology,* 25) se apoya en esta variante para defender su postura de que Juan «queda transformado en el profeta más importante»?

El que es menor es más grande que él en el Reino de Dios

Uno de los grandes temas de discusión exegética ha sido el significado y la función de estas palabras de Jesús. La controversia en torno al sentido de la frase tiene su origen en la presencia de los dos comparativos griegos: *ho mikroteros* (= «el que es menor, más pequeño») y *meizōn* (= «mayor», «más grande»). El significado realmente «comparativo» del segundo término es indiscutible, ya que va con un genitivo —de comparación— que depende de él. Muchos comentaristas interpretan el primer término como un superlativo; lo que daría el significado siguiente: «El más pequeño en el Reino de Dios es mayor que él (Juan)». Esa interpretación se justifica por el deterioro del superlativo en el griego de la «koiné» y el consiguiente empleo del grado comparativo en sustitución del superlativo propiamente dicho (cf. BDF, nn. 60 y 244). En este caso, la frase de Jesús afirmaría una distinción entre dos estados: la pertenencia al Reino o el estado natural del hombre. Y el sentido sería entonces: el más pequeño en el Reino es superior incluso a Juan, que es el más grande de los hombres.

Desde la época de Tertuliano *(Adversus Marcionem,* 4, 18, 8; CC 1, 591) y de Juan Crisóstomo *(Hom. xxxvii in Matt.,* 11; PG 57, 421), el término *ho mikroteros* se ha interpretado como verdadero comparativo y referido al propio Jesús (cf., para un estudio más detallado, Franz Dibelius: ZNW 11, 1910, 190-192; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament,* 24, 32). Jesús sería «menor» que Juan, en el sentido de «más joven» o incluso en virtud de su propia aserción de que Juan es el más grande de todos los nacidos de mujer. En el horizonte de esta interpretación, la coletilla con la que se cierra el versículo —«en el Reino de Dios»— queda prácticamente desvinculada de la comparación propiamente dicha, lo que, al mismo tiempo, implicaría que Juan forma parte del Reino. Optar por una u otra de esas interpretaciones resulta verdaderamente difícil.

En el caso de que haya que atribuir al propio Jesús la segunda parte del v. 28, probablemente cuadraría mejor el sentido comparativo. Pero si la frase es más bien un producto de la primitiva comunidad cristiana —nacida de sus controversias con los discípulos de Juan—, habría que decidirse por el superlativo.

El Reino de Dios

Sobre esta noción del «Reino», véase la «nota» exegética a Lc 4,43.

v. 29. *Todo el pueblo*

La expresión es característica de Lucas. Véase la «nota» exegética a Lc 2,10.

Incluso los recaudadores de tributos

Indudablemente se hace referencia a uno de los estratos sociales mencionados en Lc 3,12 como destinatarios de la predicación de Juan (véase la respectiva «nota» exegética).

El texto griego de este versículo es un tanto complicado. Literalmente, habría que traducirlo así: «Y todo el pueblo que había escuchado y los recaudadores de tributos justificaron a Dios, al recibir el bautismo de Juan». La expresión *kai hoi telōnai* (= «y los recaudadores de tributos») parece una adición posterior, introducida de una manera extraña después de un participio en singular con sentido colectivo, como es *akousas* (= «habiendo escuchado»). En el contexto del episodio podría parecer, a primera vista, que el participio *akousas* tiene que referirse al testimonio que Jesús acaba de dar sobre Juan; pero, tomando toda la frase en su conjunto, sólo puede hacer referencia a la predicación de Juan (y, consiguientemente, a la aceptación de su bautismo). Así lo hemos interpretado expresamente en la traducción. Resulta verdaderamente difícil imaginar que Lucas haya podido componer una frase tan extraña; pero, por otra parte, la sentencia tiene suficientes «lucanismos» como para poder atribuírsela al propio evangelista.

Y aceptado su bautismo

Ya hemos indicado en la precedente «nota» exegética cuál debería ser la traducción literal de esta frase: «habiendo sido bautizados (con) el bautismo de Juan». Cf. Lc 3,21.

Reconocieron los derechos de Dios sobre ellos

Literalmente, como ya hemos indicado antes, habría que traducir: «justificaron a Dios» *(edikaiōsan ton theon)*. El sentido puede ser doble: «reconocieron a Dios como justo» o «reconocieron la justicia de la actuación de Dios». En cualquier caso, lo que implica el texto es que, al escuchar la predicación de Juan y aceptar su bautismo para el perdón de los pecados, el pueblo estaba reconociendo una actuación de Dios, ordenada a establecer la justicia en el mundo y a capacitar al hombre para alcanzar esa justicia, convirtiéndose al Señor. Efectivamente, las acciones del pueblo constituían un veredicto de aprobación y de aceptación del designio salvífico de Dios. Para el uso lucano del verbo *dikaioun* (= genéricamente: «justificar»), véanse los contextos de Lc 10,29; 16,15; 18,14.

v. 30. *Los fariseos*

Véanse las características de este grupo en la «nota» exegética a Lc 5,17.

Los juristas

Son los profesionales de la ley mosaica, expertos en su interpretación. Volveremos a encontrarlos en Lc 10,25; 11,45.46.52; 14,3. La palabra *nomikos* es, probablemente, sólo un sinónimo de *grammateus,* que generalmente traducimos por «doctores de la ley». En Lc 11,53 conviene prestar atención a las variantes textuales; a este propósito, compárese Lc 10,25 con Mc 12,28 y Mt 22,35. G. D. Kilpatrick ha demostrado que, en los evangelios, siempre que aparece el término *nomikos,* Lucas emplea esa palabra en pasajes que no tienen paralelo en Marcos. También ha intentado demostrar que las fuentes de Lucas, cuando empleaban esa terminología, escribían la palabra en griego, sin traducirla a la lengua receptora (cf. JTS 1, 1950, 56-60). Pero esa teoría ha sido cuestionada por R. Leaney (JTS 2, 1951, 166-167); el término *nomikos* puede haber sido introducido por el propio Lucas. Véase la «nota» a Lc 5,17.

Estropearon el plan de Dios

Naturalmente, se hace referencia al designio «salvífico» (cf. nuestra introducción general, tomo I, p. 279). Aferrarse a la ley de Moisés, sin abrirse al reconocimiento de que el bautismo de Juan era un camino para restablecer las relaciones con Dios, se considera aquí como un modo de «estropear» o de desvirtuar la providencia divina. Naturalmente, otra de las implicaciones del texto incluye una nueva frustración: la de los objetivos que propugnaba expresamente el bautismo predicado por Juan.

Sobre ellos

Algunos códices —א, D— omiten aquí la expresión griega *eis heautous.* Pero la mayoría de los comentaristas mantienen esa expresión, ya que la consideran como *lectio difficilior;* de hecho, si se introduce esa frase, el texto resulta bastante oscuro. Se ha interpretado como una frase preposicional que modificaría el verbo *ēthetēsan* (= «estropearon», «frustraron»), dando mayor énfasis a la responsabilidad de los fariseos y de los juristas. Pero también se podría entender como referida al «plan de Dios»; y en este caso, el énfasis recaería en la relevancia personal —«para ellos», «sobre ellos»— del designio salvífico de Dios. Parece preferible esta segunda interpretación.

G. Gander (VCaro 5, 1951, 141-144) trata de explicar la frase como un «aramaísmo» que no se ha entendido correctamente. La expresión griega *eis heautous* correspondería al arameo *benapšehôn,* que encierra un aspecto intensivo; entonces habría que traducir: «pero los fariseos y los juristas, *precisamente ellos,* estropearon el plan de Dios, al rehusar su bautismo». Pero cabe preguntar: ¿es que estos versículos se basan en una fuente aramea?

34. *JUICIO DE JESUS SOBRE LA GENERACION CONTEMPORANEA* (7,31-35)

31 Entonces, ¿a qué compararé a la gente de esta generación?
¿A qué se parecen? 32 Se parecen a unos niños sentados en la
plaza pública, que se gritan unos a otros:

> «Os hemos tocado la flauta y no habéis bailado;
> os hemos cantado elegías y no habéis llorado».

33 Porque ha venido Juan, el Bautista, que ni comía pan
ni bebía vino, y dijisteis: «Está loco». 34 Ha venido el Hijo
de hombre, que come y bebe, y decís: «¡Miradle! Es un glo-
tón y un borracho, amigo de recaudadores de tributos y de
pecadores». 35 Pero la sabiduría ha quedado justificada por
todos sus hijos.

COMENTARIO GENERAL

El tercero de los pasajes que hacen referencia a Juan Bautista es, en realidad, un juicio de Jesús sobre su propia generación, sobre sus contemporáneos de Palestina, que no han sabido entender ni a Juan ni a él mismo (Lc 7,31-35). El pasaje correspondiente, en la narración evangélica de Mateo (Mt 11,16-19), es el último de los tres episodios comunes a Mateo y Lucas —derivados de «Q» y en ese mismo orden— desde los relatos de la tentación de Jesús. En continuidad con los versículos precedentes (Lc 7,24-30), nuestra sección recoge algunas palabras de Jesús añadidas, a modo de apéndice, a su «declaración» sobre el Bautista en Lc 7,18-23. El pasaje consta de los elementos siguientes: una parábola o comparación (vv. 31-32), una explicación de la parábola (vv. 33-34) y un epifonema de tipo sapiencial (v. 35). En el contexto de la narración de Lucas, esta especie de apéndice constituye una reflexión —y muy interesante por cierto— sobre los dos versículos precedentes (Lc 7,29-30).

Ya en el «comentario» general a Lc 7,18-23 hemos apuntado algunas de las relaciones sinópticas que se pueden detectar en este episodio. La máxima sapiencial recogida en el v. 35 ya aparecía en «Q», y precisamente asociada a la parábola y a su explicación (cf. Mt 11,19c). Pero no se puede decir, sin más, que esta vinculación de elementos pertenezca al estadio I de la tradición evangélica. J. Jeremias (*The Parables of Jesus,* 160-162) y N. Perrin (*Rediscovering the Teaching of Jesus,* 119-120) parecen ser de esta opinión; pero véanse las reflexiones de M. J. Suggs, *Wisdom, Christology, and Law in Matthew's Gospel,* 34. Dentro del contexto unitario de todo el episodio, la máxima contiene un interesante enlace verbal con el precedente v. 29: *edikaiōsan* (= «reconocieron la justicia, los derechos») y *edikaiothē* (= «ha quedado justificada»).

En el pasaje hay ciertas indicaciones que apuntan a una redacción personal de Lucas. La doble pregunta introductoria representa probablemente la formulación más primitiva del comienzo de la parábola; Mateo abrevia esa introducción. Pero, por otra parte, Lucas añade por su cuenta la conjunción *oun* (= «pues», que hemos traducido por «entonces»); de este modo se subraya la conexión de la parábola con los vv. 29-30. La fraseología griega del v. 32 es más pulida, desde el punto de vista literario; lo que hace pensar en un trabajo redaccional del propio Lucas. Además, en el v. 33, Lucas da a Juan el título de «el Bautista» (cf. Lc 7,20) y añade la referencia expresa al «pan» y al «vino» (cf. Mt 11,18); en cambio, en el v. 34 mantiene la formulación original de «Q», es decir, los verbos sin complemento directo (igual que Mateo: Mt 11,19a). También se debe atribuir a Lucas el cambio de personas verbales: la tercera persona del plural (cf. Mt 11,18-19) se transforma en alocución directa, formulada en segunda persona del plural («dijisteis», «decís»: Lc 7,33.34). Por último, Lucas añade en el v. 35 el término globalizante «todos», en el que resuenan los ecos del v. 29: «todo el pueblo».

La interpretación de la parábola ha llenado siglos de discusión. La principal dificultad radica en establecer la conexión entre la parábola propiamente dicha (vv. 31-32) y los versículos siguientes, que constituirían su explicación (vv. 33-34). Cabría preguntarse si la parábola existió alguna vez en forma independiente, sin esos versículos explicativos que canalizan su aplicación a Juan y a Jesús.

R. Bultmann (HST, 199) defiende esa interpretación y cita el pasaje como ejemplo de una parábola cuyo sentido originario es irrecuperable. Los vv. 31-32 podrían ser una imagen con la que se quiere describir la actitud de cierta «gente caprichosa»; pero resulta imposible determinar si la parábola, originariamente, hacía referencia a Juan y a Jesús. De hecho, Bultmann insinúa que los siguientes versículos explicativos suponen una alegorización de la parábola. Otros comentaristas —por ejemplo, A. Plummer *(A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 207)— consideran toda la sección (vv. 31-34) como pura alegoría. Son dos extremos interpretativos, entre los que cabe toda una gama de matizaciones.

R. Bultmann y otros muchos comentaristas no encuentran dificultad alguna en atribuir la parábola propiamente dicha (vv. 31-32) al estadio I de la tradición evangélica, es decir, al propio Jesús. A este propósito, N. Perrin *(Rediscovering the Teaching of Jesus,* 120) observa —y su indicación parece de lo más razonable— que la acusación lanzada contra Jesús de ser «un glotón y un borracho» difícilmente puede reflejar las controversias de la primitiva comunidad cristiana; por eso atribuye todo el episodio, es decir, la parábola y su explicación, a la polémica que se desató durante el ministerio de Jesús propiamente dicho.

Todo esfuerzo por comprender el significado de la parábola tiene que enfrentarse, en primer lugar, con la interpretación auténtica de la imagen empleada. ¿Qué significan esos «niños sentados en la plaza pública, que se gritan unos a otros»? ¿Se trata de dos grupos que no se ponen de acuerdo porque uno quiere festejar una boda mientras que el otro intenta acompañar una ceremonia fúnebre? En este caso, la parábola querría decir que la gente de esta generación no admite, en absoluto, actitudes opuestas a su propia mentalidad. Pero hay otro posible supuesto. ¿No podría tratarse de dos grupos de niños en los que un grupo propone entonar, primero, un epitalamio y, a continuación, una elegía, pero que no logra convencer al otro grupo, caprichoso e intransigente, para que acceda a su propuesta? En este segundo caso, la gente de esta generación sería el típico aguafiestas que rehúsa tomar parte en cualquier tipo de celebración —alegre o dramática— simbolizada en los dos coros infantiles.

Cada una de estas dos interpretaciones podría revestir nuevos matices:

1) En el primer caso, uno de los grupos correspondería a los discípulos de Juan y el otro a los de Jesús; ambos grupos no harían más que intercambiarse mutuas recriminaciones.

2) El segundo caso admite, a su vez, una doble posibilidad:

a) El primer grupo de niños, el que invita al otro a cantar primero una canción de boda y luego un canto fúnebre, representaría a Juan y a Jesús con sus respectivos seguidores. El segundo grupo, el de los intransigentes que rehúsan unirse al coro, serían los judíos de la Palestina contemporánea, «la gente de esta generación», que rechazan tanto el ascetismo de Juan como el talante más liberal de Jesús (cf. Lc 5,33-34).

b) El segundo grupo de niños, el que se resiste a colaborar y protesta, representaría a la gente de esta generación, que exigía a Juan, asceta riguroso, que bailase al son que ellos le marcaban, y más tarde, cuando llegó Jesús con su mensaje de libertad y de alegría, quisieron que se pusiese triste y les acompañase en sus elegías. En esta segunda posibilidad, las quejas de los intransigentes coincidirían incluso con la secuencia cronológica de los acontecimientos. Pero, sin duda, esta última interpretación alegoriza la parábola mucho más de lo razonable.

De todos modos, lo que está claro es que determinadas parábolas del Nuevo Testamento tienen un cierto carácter «jocoso» (véase la «nota» exegética a Lc 5,36). La solución más convincente parece ser la expuesta en el número 2, primera posibilidad, es decir, el 2*a*.

El epifonema con el que se cierran los comentarios de Jesús no sólo supone una profunda alegorización de la parábola, al identificar a los «niños» como «hijos» de la sabiduría, sino que recoge la idea de «justificación», es decir, el reconocimiento de la justicia de Dios por parte de todo el pueblo e incluso por los exactores de tributos, como ya se había enunciado en el v. 29. Es prácticamente seguro que Lucas ha conservado con mayor fidelidad la forma originaria de «Q» en este versículo y que Mateo ha sustituido el término «hijos» por «obras» (cf. Mt 11,19); por consiguiente, en «Q», Jesús y Juan son los hijos de la sabiduría, es decir, repre-

sentan y manifiestan la sabiduría de Dios. La sabiduría adquiere aquí características personales, y Juan y Jesús se presentan como sus hijos. Pero otra cuestión muy distinta es que, en el contexto de Lucas, ésa sea la identificación real de los hijos de la sabiduría. La adición lucana del determinante «todos», en el v. 35, incluye también a los discípulos de Jesús.

NOTAS EXEGETICAS

v. 31. *¿A qué compararé...?*

En el curso de la narración lucana, esta fórmula introductoria volverá a salir en Lc 13,18.20. Por lo que toca al pasaje que comentamos, la formulación ya estaba en «Q», como lo demuestra su paralelismo con Mt 11,16. También aparece en la literatura rabínica, concretamente en las parábolas; cf. J. Jeremias, *The Parables of Jesus,* 101; Str.-B., 2, 8. Cf. Lam 2,13; Is 40,18.25; 46,5; Ez 31,2. En nuestro caso, la fórmula se compone de dos preguntas.

La gente

Lo más probable es que se trate de una adición del propio Lucas al texto originario de «Q»; implica una cierta restricción, que permite interpretar el texto de un modo menos genérico que la simple frase: «esta generación», como se dice en Mt 11,16.

De esta generación

En algunos pasajes de la narración evangélica de Lucas, la palabra *genea* carece de una connotación definida; por lo que mantiene su carácter neutro (cf. Lc 1,48.50; 21,32). Pero, generalmente, implica una tonalidad peyorativa; por ejemplo, además del caso presente, cf. Lc 9,41; 11,29-32.50-51; 17,25; Hch 2,40. Ése es el significado más frecuente en la tradición sinóptica. El término engloba a los habitantes de Palestina en tiempos de Juan y de Jesús. A pesar de los argumentos de A. Plummer *(A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 206), resulta verdaderamente difícil incluir en esa noción a los dos protagonistas, Jesús y Juan. También, en ciertos casos, el término hebreo correspondiente: *dôr* (= «generación»), tiene ese matiz peyorativo (cf. Jr 2,31; 7,29; Dt 32,5; Sal 78,8).

v. 32. Se parecen a unos niños

Como ya hemos apuntado en el «comentario» general, los contemporáneos de Jesús se comparan a un grupo de niños sentados en la plaza pública, que se resisten a acompañar a otro grupo en sus cantos de boda o en sus elegías fúnebres. En la explicación que proponíamos allí, Juan y Jesús son los «niños» que invitan a la danza o al duelo. Esta duplicidad de grupos incide en la interpretación de la fórmula introductoria; para ulteriores detalles, véase J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, 101.

Sentados en la plaza pública

El participio *kathēmenois* (= «que permanecen sentados») es fundamental para la comprensión de los dos grupos de niños; uno de ellos permanece sentado y rechaza toda colaboración con el otro grupo, que le invita a unirse a sus cantos.

Que se gritan

Algunos códices —B, ℵ⁺— añaden al participio *prosphōnousin* una breve cláusula relativa: *ha legei*, con lo que se complica la construcción sintáctica. Parece que hay que interpretar esa oración relativa en el sentido de «lo que (se) dice» —en castellano diríamos: «la copla», o mejor: «lo de la copla»—, como introducción al texto de la cancioncilla que se reproduce inmediatamente después. Otros códices y versiones antiguas dan sus respectivas variantes; por ejemplo, los códices A, Θ y la tradición textual «koiné» escriben: *kai legousin* (= «y dicen»), mientras que la lectura de los códices D, L, los minúsculos pertenecientes a la familia Freer y la VL se reduce a un simple participio: *legontes* (= «diciendo»). Obviamente, se trata de correcciones de los copistas, en un intento por suavizar la *lectio difficilior*.

Pero también existe otra línea de interpretación totalmente distinta, según la cual el pronombre relativo neutro *ha* tendría como antecedente el sustantivo neutro *paidiosis* (= «los niños»). Cf. M. Black, AAGA³, 304. De todas esas explicaciones, la que parece más razonable es la primera. En realidad, el sentido no se ve afectado; por lo que en nuestra traducción simplemente lo hemos suprimido.

Unos a otros

Lucas emplea aquí el pronombre recíproco *allēlois*, mientras que Mateo dice simplemente *tois heterois* (= «a los otros»). Es difícil decidir cuál de las dos formas puede ser la más original.

Os hemos tocado la flauta

El primer hemistiquio de la cancioncilla hace referencia a los coros de danza, acompañados de instrumentos, durante una celebración nupcial.

Os hemos cantado elegías

El segundo hemistiquio marca un contraste con su referencia a las plañideras oficiales —generalmente mujeres—, cuya intervención en los funerales era una de las costumbres típicas.

A nivel de pura comparación literaria, los dos hemistiquios representan la comedia y la tragedia como descripción de la vida humana, en la que se entrecruzan las alegrías y las tristezas. A un nivel más profundo de interpretación, la parábola establece el contraste entre «esta generación», de reacciones más bien infantiles, con la seriedad que se escenifica en las celebraciones protagonizadas por el coro de niños. La intransigencia de los aguafiestas caracteriza a «la gente de esta generación» en su actitud frente a unos personajes como Juan y Jesús, mensajeros del plan salvífico de Dios. Con su reacción caprichosa e intransigente no han sabido aprovechar la hora decisiva. Cf. Eclo 7, 34; Prov 29,9.

Para más detalles sobre ciertos paralelismos contemporáneos con el tenor de esta cancioncilla, véase A. A. T. Ehrhard, *Greek Proverbs in the Gospel,* en *The Framework of the New Testament Stories* (Manchester 1964) 44-63, espec. 50-53. Cf. Heródoto, 1, 141; Esopo, *Fábulas,* 27b.

v. 33. *Ha venido*

El texto griego de Lucas emplea aquí el perfecto *elēlythen,* y lo mismo en el siguiente v. 34; Mateo, en cambio, usa el aoristo *ēlthen* (= «vino»; Mt 11,18.19).

Que ni comía pan ni bebía vino

En la redacción de Mateo se dice simplemente: «que ni comía ni bebía» (Mt 11,18), frase que reproduce la formulación originaria de «Q» (véanse nuestras observaciones en el «comentario» general). El sustantivo *artos* (= «pan») tiene frecuentemente el significado genérico de «alimento» (cf. 2 Tes 3,8.12; cf. J. Behm, TDNT 1, 477). En este sentido no se puede decir que existan diferencias fundamentales entre las redacciones de Lucas y de Mateo. O. Böcher (NTS 18, 1971-1972, 90-92) prefiere interpretar ese sustantivo como una descripción cualitativa de la dieta de Juan, es decir, se indica lo que Juan no comía; esa indicación contrasta con la presentación lucana de la vida de Juan en el desierto (Lc 3), donde no se precisa exactamente cómo era la alimentación de Juan (cf. Mc 1,6). La interpretación no deja de ser posible; pero hay que tener en cuenta que el propio Lucas, en las narraciones de la infancia, ya nos ha presentado a Juan como «nazireo», que impli-

caba expresamente la abstención de bebidas alcohólicas: «no beberá vino ni licor» (Lc 1,15, compuesto quizá con una visión retrospectiva del pasaje presente). «Pan» y «vino» constituyen la terminología corriente para referirse a la alimentación básica. En Gn 14,18, Melquisedec ofrece a Abrán «pan y vino», cuya traducción en el *Genesis Apocryphon* es «comida y bebida» (1QapGn 22,15; véase mi obra *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1: A Commentary,* 175). De todos modos, lo que pretende esta indicación es describir la dieta de Juan, y hay que entenderla en el contexto de su predicación penitencial y escatológica. Cf. H. Windisch: ZNW 32 (1933) 65-87.

Está loco

Literalmente: «tiene un demonio». La expresión describe el anticonformismo de Juan con respecto a las costumbres sociales de la Palestina contemporánea. En ese contexto, el ascetismo de Juan se considera como una actitud inexplicable e incluso extravagante.

v. 34. *Ha venido el Hijo de hombre*

Véase la «nota» exegética a Lc 5,24. Tanto en «Q» como en este contexto de la narración de Lucas, el título se refiere a Jesús en su ministerio terrestre. En el estadio I de la tradición evangélica, el título de «Hijo de hombre» podría haber sido utilizado por el propio Jesús como un sustitutivo del pronombre personal de primera persona: «yo».

Que come y bebe

Jesús no practica ninguna clase de rigorismo ascético en lo tocante a los hábitos normales de alimentación; esa actitud es un signo de la libertad que trae el Reino que él mismo proclama. Con esa indicación se explica el hecho de que Jesús no se retraiga de participar en determinados banquetes (cf. Lc 7,36-50; 11,37; 14,1).

Un glotón y un borracho

Se ha querido ver en esta expresión una resonancia de Dt 21,20 (cf. J. Jeremias, *The Parables of Jesus,* 160); pero la frase procedente de «Q»: *phagos kai oinopotēs,* apenas si se parece a la versión de los LXX, a propósito del mencionado texto del libro de Deuteronomio, que reza: *symbolokopōn oinophlygei.*

Amigo de recaudadores de tributos y de pecadores

Véase la «nota» exegética a Lc 5,30. El reproche se refiere indudablemente a la impresión que causaba el trato de Jesús con determinados sectores sociales de su tiempo; de manera especial se indica la reacción

de los «estamentos oficiales» ante la conducta de Jesús. Su predicación de la sabiduría y de la libertad de los hijos del Reino no podía prescindir de ciertos estratos sociales generalmente despreciados por la sociedad contemporánea de Palestina.

v. 35. *La sabiduría ha quedado justificada*

Como glosa de esa expresión críptica podríamos decir que «ha quedado de manifiesto que ambas conductas eran justas y sabias». El aoristo gnómico *edikaiōthē* (cf. BDF, n. 333) es una resonancia de *edikaiōsan* en el v. 29 (= «reconocieron los derechos, la justicia de Dios»). El designio divino de salvación, sabio y justo en sí mismo, se ha interpretado como una locura por parte de algunos contemporáneos de Jesús; pero la sabiduría innata de ese plan se ha manifestado como una madre cuyos hijos no son únicamente Juan y Jesús, sino también «todos» los que, como los exactores de tributos y los pecadores, han prestado oído a la predicación de Juan y a las palabras de Jesús.

La Sabiduría aparece aquí personificada. Ella envía a sus mensajeros como profetas, pero son rechazados (cf. Sab 7,27). Juan y Jesús se presentan como tales en el escenario de Palestina, con un mensaje crítico y de carácter escatológico; y ese anuncio, interpretado inicialmente como una locura o como una ofensa, resulta ser la verdadera señal de la Sabiduría. La «gente de esta generación» no se comporta como auténtica descendencia de la Sabiduría, sino como intransigentes y caprichosos aguafiestas, que no saben reconocer la identidad de esa madre en medio de ellos.

Por

La preposición griega que se utiliza aquí es *apo* (= «desde»); pero en el Nuevo Testamento aparece frecuentemente en lugar de la preposición *hypo,* que es la que se usa normalmente para expresar el agente de un verbo en voz pasiva (véase la «nota» a Lc 1,26). No hay ninguna razón para considerarla como traducción de un giro subyacente, como el arameo *min qodām* (= «delante de»), a pesar de la argumentación de J. Jeremias *(The Parables of Jesus,* 162).

Todos sus hijos

La redacción de Mateo dice, en el pasaje correspondiente: «por sus obras» (Mt 11,19), es decir, *ergōn* en vez de *teknōn* (= «hijos»), que es la palabra utilizada por Lucas. En la redacción de Mateo, lo más probable es que el sustantivo «obras» sea una modificación del propio evangelista para establecer una «inclusión» con el comienzo de todo el pasaje, donde se habla de «las obras del Mesías» (Mt 11,2). Cf. M. J.

Suggs, *Wisdom, Christology, and Law in Matthew's Gospel,* 33. Lucas conserva la formulación más originaria de «Q»; pero añade la determinación «todos», como es frecuente en él (véase la «nota» exegética a Lc 4,15). La adición de este epifonema se debe a un deseo de marcar la correspondencia con el precedente v. 32, donde se habla de «niños», aunque las palabras griegas no son idénticas en ambos casos: en el v. 32 se usa *paidiois,* mientras que aquí, en el v. 35, se emplea *teknōn.* La correspondencia no es estrictamente verbal, sino puramente sinonímica. En cuanto al tema de los hijos de la Sabiduría en el Antiguo Testamento, véase Eclo 4,11; Prov 8,32.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 7,31-35

Christ, F., *Jesus Sophia: Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern* (Zürich 1970) 63-80.

Grundmann, W., *Weisheit im Horizont des Reiches Gottes: Eine Studie zur Verkündigung Jesu nach der Spruchüberlieferung Q,* en *Die Kirche des Anfangs:* Hom. a Heinz Schürmann en su 65 cumpleaños (ed. por R. Schnackenburg; Leipzig 1977) 175-199.

Linton, O., *The Parable of the Children's Game: Baptist and Son of Man (Mat. xi. 16-19 = Luke vii. 31-35): A Synoptic Text-Critical, Structural and Exegetical Investigation:* NTS 22 (1975-1976) 159-179.

Mussner, F., *Der nicht erkannte Kairos (Matt 11,16-19 = Lk 7,31-35):* Bib 40 (1959) 599-612.

Smith, M., *Jesus' Attitude Toward the Law,* en *Fourth World Congress of Jewish Studies: Papers* I (Jerusalén 1967) 241-244.

Suggs, M. J., *Wisdom, Christology, and Law in Matthew's Gospel* (Cambridge Ma. 1970) 33-61.

Zeller, D., *Die Bildlogik des Gleichnisses Mt 11,16f./Lk 7,31f.:* ZNW 68 (1977) 252-257.

35. *PERDON DE UNA PECADORA PUBLICA* (7,36-50)

36 Un fariseo invitó a Jesús a comer con él. Jesús entró en casa
del fariseo y se recostó a la mesa.
37 Había en la ciudad una mujer, conocida como pecadora
pública. Cuando se enteró de que Jesús estaba a la mesa en
casa del fariseo, cogió un frasco de alabastro lleno de perfume
38 y fue y se colocó detrás de Jesús, junto a sus pies, y se echó
a llorar. Con sus lágrimas le bañaba los pies y con sus cabellos
se los iba secando; y se puso a besarle los pies y a ungírselos
con perfume. 39 El fariseo que había invitado a Jesús estaba
observando todo aquello y pensó para sus adentros:
—Si este hombre fuera verdaderamente un profeta sabría
quién es ésa y qué clase de mujer es la que le está tocando;
se ve que es una pecadora.
40 Jesús tomó la palabra y le dijó:
—Simón, tengo que decirte una cosa.
Él respondió:
—Dímelo, Maestro.
—41 Un prestamista tenía dos deudores; uno le debía qui-
nientos denarios, y el otro, cincuenta. 42 Como no tenían con
qué pagarle, les perdonó la deuda a los dos. Pues bien, ¿cuál
de ellos deberá mostrarle más amor?
43 Simón replicó:
—Supongo que aquel a quien le perdonó una deuda
mayor.
Jesús le dijo:
—Tienes razón.
44 Y, volviéndose a la mujer, dijo a Simón:
—¿Ves esta mujer? Yo entré en tu casa y tú no me ofre-
ciste agua para mis pies; ella, en cambio, ha bañado mis pies
con sus lágrimas y me los ha secado con sus cabellos. 45 Tú no
me diste el beso de bienvenida; ella, en cambio, desde que
entré, no ha dejado de besar mis pies. 46 Tú no refrescaste mi

cara con ungüento; ella, en cambio, ha ungido mis pies, y con
perfume. 47 Por eso te digo: sus pecados, aun siendo muchos,
han quedado perdonados, pues se ve que ha amado mucho.
En cambio, al que poco se le perdona muestra menos amor.
48 Entonces Jesús le dijo a ella:
—Tus pecados te quedan perdonados.
49 Y los invitados que estaban con él a la mesa empezaron
a decir para sus adentros:
—¿Quién es éste que hasta perdona pecados?
50 Pero Jesús dijo a la mujer:
—Tu fe te ha traído la salvación; *vete en paz*
(1 Sm 1,17).

COMENTARIO GENERAL

En los tres pasajes precedentes, Lucas ha expresado la relación entre Juan Bautista y Jesús; a ésos añade ahora un nuevo episodio en el que Jesús perdona a una pecadora pública en casa de un fariseo llamado Simón, que le ha invitado a comer con él (Lc 7,36-50). Todavía estamos en la llamada «interpolación menor» de Lucas (Lc 6,20-8,3), a la que, naturalmente, pertenece este episodio.

El pasaje en sí no tiene ninguna relación directa con los tres episodios precedentes, y no es fácil determinar los motivos de su inserción precisamente en este punto del relato. Se ha querido ver una cierta conexión —desde luego, bastante superficial— en el hecho de que en Lc 7,34 se presenta a Jesús como el Hijo de hombre «que come y bebe»; pero, en realidad, la narración evangélica de Lucas todavía no ha presentado a Jesús bajo este aspecto. Quizá sea más pertinente una cierta correlación con Lc 7,34, precisamente en el reproche que se le hace a Jesús: «amigo de... pecadores»; el presente episodio sería una prueba de esa acusación. También sería posible ver en este pasaje la reacción típica de los fariseos ante la figura de Jesús; eso haría de este relato una buena ilustración de Lc 7,30. Pero el episodio, en su propia individualidad, es bastante más complicado.

La narración proveniente de «L» es, casi con toda seguridad, el resultado de una combinación de elementos. Desde el punto de vista de historia de las formas, se compone de una «declaración» de Jesús (vv. 36-40 y 44-47ab) y de una parábola sobre un prestamista y dos deudores (vv. 41-43). No hay ningún motivo para pensar que Lucas sea el responsable de esta combinación de elementos; lo más probable es que lo haya tomado de la tradición tal como él mismo lo reproduce. El v. 47c (*hō de oligon aphietai oligon agapa* = «en cambio, al que poco se le perdona muestra menos amor») es una adición redaccional para unir la parábola con la «declaración» propiamente dicha. Los vv. 48-50 son una especie de apéndice, cuya función consiste en redondear narrativamente la combinación de los dos componentes originarios (cf. V. Taylor, FGT, 153).

La naturaleza combinatoria de la narración se confirma por un análisis sinóptico del pasaje, ya que está indudablemente relacionado con el episodio de la unción de Jesús en Betania (Mc 14,3-9; cf. Mt 26,6-13; Jn 12,1-8). La semejanza entre Lc 7,36-50 y Mc 14,3-9 se puede deducir de los siguientes detalles:

1) En Lc 22 se omite cuidadosamente todo paralelismo con esta unción de Jesús; eso prueba que Lucas es coherente con su método de evitar duplicados (véase, a este propósito, lo que ya apuntábamos en la introducción general, tomo I, pp. 162s).

2) El hecho mismo de la unción por una mujer anónima que, sin estar invitada, irrumpe en la celebración del banquete.

3) En ambos episodios, Jesús aparece «recostado a la mesa».

4) La mujer lleva un «frasco de alabastro lleno de perfume» (*alabastron myrou*).

5) El nombre del anfitrión es idéntico en ambos relatos: «Simón».

6) La reacción de los circunstantes, que lleva implícita una desaprobación del hecho.

7) El comportamiento de Jesús decididamente favorable a la actuación de la mujer.

Junto a estas afinidades no se puede negar que existen considerables divergencias entre las dos versiones. En Marcos, Jesús se

encuentra en Betania, no en Galilea; el episodio tiene lugar poco antes de la fiesta de Pascua; la mujer unge la cabeza de Jesús, no los pies; Simón es un leproso, no un fariseo; los reparos sobre la unción proceden de «algunos» (*tines*) o, según una variante textual, de «sus discípulos» y no precisamente del fariseo; se presenta a la autora del despilfarro y se hace mención de los pobres, pero no se dice una sola palabra sobre la condición de la mujer; la unción de Jesús se relaciona con su sepultura, no con el amor o el arrepentimiento de la mujer. Por otra parte, entre la redacción de Lucas y la narración de Juan hay una serie de detalles comunes, aunque la versión del cuarto evangelista sigue más de cerca las narraciones de Mateo y Marcos; en Lucas y en Juan, la mujer unge los pies de Jesús y se los seca con sus cabellos. No se puede negar un cierto contacto entre las tradiciones reproducidas por Juan y por Lucas. Para un análisis más pormenorizado, véase el comentario de R. E. Brown, *El Evangelio según Juan* I, pp. 705-713.

Según algunos comentaristas, Lucas toma esta narración de su fuente particular, pero introduce una serie de detalles procedentes de Mc 14,3-9. Esta opinión se basa fundamentalmente en el hecho de que, en la primera parte del episodio, no se explicita el nombre del fariseo (vv. 36, 37 y 39), que sólo ulteriormente recibe el nombre de «Simón» (vv. 40, 43 y 44). T. Schramm (*Der Markus-Stoff*, 44-45) encuentra huellas del vocabulario típico de Marcos en la conclusión de la narración lucana (vv. 48-50); por ejemplo, la frase: «Tus pecados de quedan perdonados» (cf. Mc 2,5; Lc 5,20), y el v. 49, que se parece extraordinariamente a Mc 2,6-7 (= Lc 5,21). Sin embargo, no se puede excluir, sin más, que Lucas haya tomado de la tradición precedente el episodio ya completo, es decir, la parábola unida a la «declaración» de Jesús. Personalmente, me inclino a considerar los vv. 48-50 como verdadera composición del propio Lucas, en la que ha tratado de imitar ciertos giros de la narración evangélica de Marcos. Otro punto que me deja un tanto perplejo es la interpretación de J. Delobel, que atribuye a Lucas el encuadre del episodio en un contexto de banquete, que no habría existido en Marcos.

La narración de Marcos tiene una cierta coherencia intrínseca y una gran verosimilitud, al mencionar la unción de la cabeza del protagonista y la indignación de algunos de los presentes ante el

derroche de un perfume tan caro. La versión de Lucas, por su parte, contiene determinados elementos que siempre han suscitado problemas (otro tanto ha ocurrido con la narración de Juan; cf. R. E. Brown, *op. cit.*, p. 707). En la presentación de Lucas, el comportamiento del fariseo resulta extraño, al invitar a Jesús a un banquete protocolario y olvidarse de las más elementales normas de cortesía; y algo parecido se puede decir de Jesús: la crítica que hace al fariseo no es precisamente un modelo de delicadeza. Pero lo más problemático es el núcleo de la «declaración» de Jesús: a la mujer se le perdonan los pecados porque ha amado mucho (v. 47b) o por su fe (v. 50), como si esas actitudes fueran las condiciones del perdón; sin embargo, el v. 47c parece interpretar el amor como un efecto del perdón. Para ulteriores detalles, véase J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke*, 109-110. Esas contradicciones se han aducido frecuentemente como prueba de la combinación de elementos narrativos para constituir un único relato, como ya indicábamos anteriormente.

Este problema de la combinación de elementos narrativos radica en una cuestión de mayor fondo. Tenemos, por una parte, la «declaración» de Jesús en el relato de Lucas; por otra, están las narraciones de Marcos y Mateo —e incluso de Juan— sobre una unción de Jesús. Pues bien, ¿se trata de un único episodio del ministerio público de Jesús, o de varios acontecimientos? Una línea de interpretación aboga por la duplicidad de episodios que, básicamente, constarían de estos elementos:

1) Una pecadora pública, movida de arrepentimiento, se presenta en casa de un fariseo de Galilea, que ha invitado a Jesús a comer con él; mientras están a la mesa, la mujer se echa a los pies de Jesús, estalla en lágrimas y, soltándose públicamente su cabellera —una acción más bien sorprendente—, se pone a secar con sus cabellos los pies bañados de Jesús; la acción provoca en el fariseo un comentario malévolo sobre la personalidad de su invitado. (Esto sería, más o menos, la trama de la narración de Lucas.)

2) Una mujer se presenta en casa de Simón el leproso, en Betania, mientras Jesús está participando en un banquete, y derrama sobre la cabeza de Jesús un frasco de perfume exquisito.

La tradición oral fue poco a poco unificando ambos episodios,

hasta que, al llegar a Lucas, se trata ya de una unción de los pies de Jesús con un frasco de perfume, etc. La narración de Juan, por su parte, incorpora otros elementos, lo mismo que hace Lucas con la parábola de los dos deudores.

Esta explicación, que postula dos acontecimientos distintos como base de las diversas narraciones evangélicas de la unción de Jesús, no es, en sí misma, imposible. De hecho, es la que defienden Taciano, Juan Crisóstomo y muchos comentaristas modernos, como V. Taylor, F. W. Beare, T. W. Bevan, E. Grubb, H. Drexler, R. E. Brown y R. K. Orchard.

Pero esa explicación no ha logrado convencer a todos los intérpretes. Por ejemplo, C. H. Dodd (*La tradición histórica en el cuarto Evangelio,* Ed. Cristiandad, Madrid 1978, 170-181: «La unción en Betania») defiende que las diversas narraciones de la unción de Jesús en los evangelios se basan en un único acontecimiento. En su opinión, las variantes que se detectan en las redacciones de Marcos, Lucas y Juan «surgieron en el curso de la tradición oral», de modo que «cada uno de los evangelistas utilizó, independientemente, una línea distinta de tradición», pero «la sustancia de la *perícopa* es tradicional en cada una de sus tres variantes». Éstos son también los planteamientos de E. Klostermann, R. Holst y J. K. Elliott. Por su parte, R. Holst (*The One Anointing of Jesus: Another Application of the Formcritical Method:* JBL 95, 1976, 435-436) llega incluso a considerar las versiones de Juan y de Lucas como más primitivas que la del propio Marcos; en concreto, la descripción lucana de la unción sería indudablemente la más originaria. Según esto, la primitiva unción de los pies habría ido evolucionando hasta convertirse en unción de la cabeza del protagonista.

Por mi parte, pienso que es muy difícil que la versión lucana del acontecimiento sea una reelaboración deliberada del relato de Marcos por el propio Lucas o por una determinada corriente de tradición prelucana. Creo más bien que el episodio de una unción de Jesús por parte de una mujer que se presentó en medio de un banquete fue adquiriendo, en el curso de la tradición oral, diversas configuraciones; así nacieron las escenas que se recogen en Marcos, Lucas y Juan. La unción de los pies habría sido la más primitiva, ya que es más fácil explicar el hecho de que la tradición haya cambiado una unción de los pies por una unción de la cabeza que

el movimiento contrario. Una razón teológica para entender el sentido de esa evolución se podría encontrar en las referencias veterotestamentarias a la unción de la cabeza de un personaje; por ejemplo, la unción de reyes como Saúl (1 Sm 10,1) o Jehú (2 Re 9,3); cf. Sal 133,2.

El sentido de la narración de Lucas, en su globalidad, es fácilmente identificable. El arrepentimiento, el perdón de los pecados y la salvación se han hecho realidad en una persona perteneciente a uno de los sectores más marginados de la sociedad israelita: una mujer y, además, pecadora. La transformación experimentada se hace patente en una serie de muestras de afecto, que revelan una actitud profunda de amor y de fe; amor a Jesús y fe en Dios.

Se ha dicho con relativa frecuencia que la pecadora se presenta a Jesús como una penitente que busca en él el perdón de sus culpas; las muestras de amor por parte de la mujer serían las condiciones de su perdón. Vamos a detenernos un momento en esa interpretación. El sentido del v. 47b: *hoti ēgapēsen poly* (= «pues se ve que ha amado mucho») es en sí bastante ambiguo; según la interpretación propuesta, la conjunción *hoti* tendría un matiz consecutivo, es decir, implicaría que el perdón es el resultado de sus muestras de amor. Así se ha venido interpretando esa frase, ya desde la época patrística hasta un buen número de comentarios modernos (por ejemplo, J. Wellhausen, A. Loisy, M.-J. Lagrange, H. J. Holtzmann y otros). Pero esa interpretación tiene que armonizarse con el sentido, casi diametralmente opuesto, de la frase siguiente (v. 47c): «en cambio, al que poco se le perdona muestra menos amor». A este propósito se ha indicado repetidas veces que la conjunción *hoti* puede entenderse no precisamente como «la razón por la que un determinado hecho *existe* como tal, sino como una indicación de las circunstancias que ponen de manifiesto la existencia de esa realidad» (cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica,* n. 422).

Por consiguiente, el pasaje significaría más bien que la mujer se presenta a Jesús después de haber experimentado el perdón de Dios y porque quiere manifestar con signos externos su amor y su gratitud; así tendrían sentido sus lágrimas, sus besos, su derroche de perfume. En esta interpretación, el amor del que se habla en el v. 47b es la consecuencia de haber experimentado ya el perdón; y el v. 47c sirve para integrar la parábola en todo el contexto de

la narración, ampliando la «declaración» de Jesús. Los vv. 48 y 50, compuestos personalmente por Lucas, no harían más que prolongar ulteriormente la «declaración» propiamente dicha. Esta interpretación, que ya aparece en algunos comentaristas patrísticos, es la que predomina en los comentarios recientes. Entre los Padres cabría citar a Cipriano, *Ad Quirinum, testimoniorum libri tres,* 3, 115-116 (CSEL 3/1, 182), y, a pesar de la opinión de M.-J. Lagrange, a Ambrosio, *Expositio in Lucam,* 6, 26 (CC 14, 183); entre los modernos, baste una referencia a las obras de J. Schmid, G. Schneider, H. Schürmann y U. Wilckens.

El v. 49 plantea una pregunta: «¿Quién es éste, que hasta perdona pecados?». Por una parte pone en presente la declaración de Jesús en el v. 47a («sus pecados... han quedado perdonados»: *apheōntai,* en perfecto), y por otra, prefigura ya la cuestión crucial que va a proponer Herodes en Lc 9,9.

La parábola de los dos deudores, introducida en el núcleo de la declaración propiamente dicha, tiene dos aspectos muy significativos: por un lado tiene su propio mensaje sobre la relación que existe entre perdón de los pecados y amor (es decir, el pecador manifiesta más agradecimiento a Dios que el intachable, pero crítico, fariseo), y por otro, alegoriza la narración: el arrepentimiento de sus innumerables pecados abre el corazón de la mujer a la misericordia de Dios mucho más que la mezquina complacencia del anfitrión, que quiere honrar a Jesús invitándole a su mesa. El amor de la pecadora, manifestado en sus lágrimas, en sus besos y en el derroche de un costoso perfume revela una más radical orientación a Dios, es decir, una fe que le lleva a experimentar la salvación. Por eso Jesús termina diciéndole: «vete en paz». Así, el episodio se cierra con una alusión a dos modalidades fundamentales con las que Lucas expresa los efectos del acontecimiento Cristo: salvación y paz (véase nuestra exposición en la introducción general a este comentario, tomo I, pp. 376 y 377).

Esta escena constituye uno de los episodios más significativos de todo el Evangelio según Lucas. Y eso no sólo porque presenta a Jesús, que sale en defensa de una pecadora frente a las críticas de un fariseo, sino, sobre todo, porque describe de manera plástica la relación entre el perdón de los pecados (realizado por Dios) y

el lugar que ocupa en todo este proceso el amor humano y la total donación del propio ser. Es imposible leer este pasaje sin experimentar la fuerza intrínseca de la descripción literaria de Lucas. Comparada con la narración paralela de Marcos, e incluso con la de Juan, esta página de Lucas tiene una expresividad incomparablemente superior. Aunque las otras narraciones tienen un significado profundo, en cuanto apuntan a la unción del cuerpo de Jesús en el momento de su sepultura, no impresionan tanto como la presentación del tercer evangelista. Lucas arrancó del episodio toda referencia al relato de la pasión. Siempre ha habido problemas para explicar por qué esa unción de Jesús, en el Evangelio según Marcos, se cuenta precisamente al comenzar el relato de la pasión. Tal vez el contexto en el que Lucas inscribe su narración no sea el más originario, pero posiblemente una de las virtualidades más atractivas de la versión lucana del episodio provenga precisamente de su colocación concreta dentro de la dinámica de todo su Evangelio, tan distinta de las otras tres narraciones evangélicas. En el Evangelio según Lucas, Jesús aparece no sólo como predicador del Reino, sino también como el intermediario que declara solemnemente que Dios ha concedido su perdón a una humanidad pecadora. La conclusión del episodio, en la versión particular de Lucas, va incluso más allá, al poner en labios de los invitados al banquete una pregunta sobre la relación de la propia persona de Jesús con el perdón de los pecados. Lo que resulta sorprendente es el incisivo lenguaje de Jesús en su recriminación del comportamiento del fariseo; puede ser que éste haya interpretado mal las acciones de la mujer, pero, en definitiva, es el anfitrión de Jesús, el que le ha invitado a su casa. Con todo, las palabras de Jesús no encierran la más mínima intención de herir la susceptibilidad del fariseo.

NOTAS EXEGETICAS

v. 36. *Un fariseo*

Sobre la caracterización de los fariseos, véase la «nota» exegética a Lc 5,17; cf., además, Lc 5,30.33; 6,2.7; 7,30. En esta primera mención, igual que en los siguientes vv. 37 y 39, no se explicita el nombre del fariseo; más adelante, en los vv. 40, 43 y 44 se le llamará específica-

mente «Simón». Es posible que la designación del anfitrión de Jesús como «un fariseo» no sea un dato de la tradición originaria; pero, en contra de la opinión de R. Holst (JBL 95, 1976, 438, n. 20), tampoco se puede atribuir al propio Lucas. La documentación aducida por Holst no afecta realmente a este pasaje. Por lo que toca al nombre del fariseo, en el v. 40: «Simón», bien puede tratarse de un influjo de la narración de Marcos (Mc 14,3); pero cabe preguntarse: ¿en qué estadio de la tradición?

A comer con él

Para otros textos en los que se presenta a Jesús comiendo con fariseos, véase Lc 11,37; 14,1. Jesús se comporta con estos personajes igual que lo ha hecho anteriormente con los pecadores (cf. Lc 7,34) y lo hará, más adelante, con los publicanos (cf. Lc 19,5). No se especifica el motivo de la invitación por parte del fariseo. Lo más probable es que Simón haya oído hablar de Jesús, como, sin duda, es el caso de la pecadora. Del tenor del v. 39 se deduce que el fariseo tenía a Jesús por profeta; eso habría motivado probablemente su invitación, con la que expresaba su deseo de obsequiar a un personaje importante. De hecho, en el v. 40, Simón se dirige a Jesús con el título de «Maestro».

Se recostó a la mesa

El uso del verbo *kateklithē* —la tradición textual «koiné» escribe *aneklithē,* y el códice ℵ+ lee *katekeito*— demuestra que se trataba de un banquete solemne, porque «recostarse a la mesa» no era costumbre en la Palestina contemporánea, fuera de alguna ocasión particularmente relevante (cf. J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus,* 20-21; existe trad. española con el título: *La Última Cena. Palabras de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980, 49s). Jeremias llega incluso a pensar que se hace referencia a la comida del sábado, a la que Jesús habría sido invitado después de haber tenido el sermón en la sinagoga. La explicación en sí no es imposible; pero Lucas no dice absolutamente nada al respecto.

v. 37. *Una mujer*

Tampoco aquí se especifica el nombre de la mujer; exactamente igual que en las narraciones de Marcos (Mc 14,3) y Mateo (Mt 26,7) sobre la mujer de Betania. En cuanto a su condición, ni Marcos, ni Mateo, ni Juan hablan de «una pecadora»; mientras que Lucas lo dice expresamente. En Jn 12,3, la mujer es María de Betania, la hermana de Marta y de Lázaro. En las iglesias occidentales —al menos desde la época de Gregorio Magno— se ha identificado a esa pecadora con María de Betania e incluso con María Magdalena, «de la que Jesús había expulsado

siete demonios» (Lc 8,2). Pero el Nuevo Testamento no ofrece el más mínimo dato para esta confluencia de tradiciones ni para pensar que la «posesión diabólica» de la que era víctima María Magdalena fuera resultado de una condición personal pecaminosa. La tradición de la iglesia griega ha mantenido, por lo general, la distinción entre esos personajes. Cf. C. Lattey, *The Sinner of the City:* Expos 7/8 (1909) 55-63.

Conocida como pecadora pública

Literalmente: «que era en la ciudad una pecadora». Así la describe el narrador, así la considera el fariseo (v. 39) y así la reconoce Jesús (versículo 47). No se da la menor indicación sobre la naturaleza específica de su pecado. Muchos comentaristas (por ejemplo, J. Ernst, A. Plummer, J. Schmid, G. Schneider) piensan que era una prostituta o, en expresión de A. Plummer *(The Woman That Was a Sinner:* ExpTim 27, 1915-1916, 42-43), una mujer «de vida licenciosa». Es posible que los pensamientos del fariseo impliquen esa connotación (v. 39b); pero lo más que se puede decir es que «es posible», ya que el texto no lo asegura abiertamente. M. Black (AAGA³, 181-183) opina que la presentación de Lucas juega con la palabra aramea normalmente empleada para indicar «pecador»: *ḥayyābtā'*, que, en realidad, significa «deudor»; así se establecería una conexión entre la «declaración» de Jesús y la parábola subsiguiente. Es posible.

Un frasco de alabastro lleno de perfume

Los frascos se fabricaban generalmente de piedra calcárea muy fina, de color amarillento o crema, con una gran variedad de diseños (cf. I. Ben-Dor, *Palestinian Alabaster Vases:* QDAP 11, 1945, 93-112). Véase Plinio el Viejo, *Naturalis historia,* 13, 3, 19: unguenta optime servantur in alabastris = «donde mejor se conservan los ungüentos (perfumes) es en frascos de alabastro». Cf. H. Schlier, TDNT 2, 472.

v. 38. *Fue y se colocó detrás de Jesús, junto a sus pies, y se echó a llorar*

La posición de la mujer se describe a base de participios —uno en aoristo *(stasa)* y otro en presente *(klaiousa):* «habiéndose colocado ... llorando»—, de modo que aparezca a los pies de Jesús, es decir, la parte corporal más accesible cuando uno está recostado a la mesa en compañía de otros comensales.

Con sus lágrimas le bañaba los pies

Literalmente: «con lágrimas empezó a bañar sus pies». No se menciona la causa que provocó el llanto de la mujer; lo más corriente es pensar

en el arrepentimiento de sus pecados (cf. J. K. Elliott, *The Anointing of Jesús:* ExpTim 85, 1973-1974, 107). Pero también se podría pensar en lágrimas de alegría provocadas por una profunda experiencia de que Dios la había perdonado. Véanse nuestras reflexiones en el «comentario» general.

En cualquier caso, las lágrimas constituyen un elemento importante para evitar una interpretación de la escena en la que el amor pueda concebirse como expresión erótica.

Con sus cabellos se los iba secando

La mujer, después de quitarse el velo, desató su cabellera y con ella empezó a secar los pies de Jesús, bañados de lágrimas. Esa acción, hecha en público, dejó sorprendidos a los comensales y provocó el comentario del fariseo. El acto en sí no confirma su condición de pecadora; lo único que hace es dar pábulo a una interpretación en esa línea.

Se puso a besarle los pies y a ungírselos con perfume

Se trata de muestras de reverencia para con un personaje al que se reconoce como intermediario de la salvación de Dios. La mujer es profusamente pródiga.

v. 39. *Estaba observando todo aquello*
y pensó para sus adentros

Literalmente: «viendo..., dijo en su interior diciendo». Sobre el uso y sentido del participio *legōn* (= «diciendo»), véanse nuestras observaciones en la introducción general, tomo I, p. 194.

Un profeta

Tal vez pudiera traducirse, más específicamente, como «el profeta», ya que el texto original griego no es unívoco. Los códices más fidedignos leen simplemente: *prophētēs* (= «un profeta»); pero los códices B+ y א añaden expresamente el artículo definido *ho,* con lo que Jesús sería «el profeta» como Moisés (Dt 18,15; cf. Hch 3,22-23; 7,37; para ulteriores detalles, véase la introducción general a este comentario, en tomo I, pp. 357ss). De todos modos, no se puede negar que los pensamientos del fariseo reflejan una convicción común: un profeta debería ser capaz de reconocer la condición de las personas con las que trata.

v. 40. *Jesús tomó la palabra y le dijo*

Lucas emplea aquí un giro derivado de los LXX: *apokritheis eipen* (= «respondiendo, dijo»); además, expresa el complemento indirecto

con *pros auton* (= «a él») en vez del simple dativo. Cf. tomo I, pp. 195 y 198 de la introducción general.

Jesús percibe los pensamientos de Simón; cf. Lc 5,22; 6,8.

Simón

Véase la «nota» al v. 36. Desde luego, resulta extraño que el nombre del fariseo no se introduzca hasta este momento de la narración. Muchos comentaristas piensan que Lucas lo menciona aquí por influjo de la redacción de Marcos (Mc 14,3). La explicación no resulta imposible, pero también hay otra alternativa; en realidad, podría deberse a que la narración compuesta de diversos elementos, tal como la tomó Lucas de su fuente particular («L»), introducía el nombre en este momento del relato.

Tengo que decirte una cosa

Ésta es la primera vez que aparece, en el Evangelio según Lucas, el verbo *echein* (= «tener») con un infinitivo; cf. Lc 7,42; 12,4.50; 14,14; Hch 4,14; 23,17.18.19; 25,26; 28,19.

Maestro

Simón ve a Jesús como uno de los venerables maestros del mundo judío contemporáneo. El título *didaskalos,* ya atribuido a Juan Bautista en Lc 3,12, aparece aquí por vez primera aplicado a Jesús; véase, a este propósito, nuestras reflexiones en la introducción general, tomo I, p. 366. La aplicación de este título a Jesús es anterior a Lucas, ya que también se encuentra en Marcos (cf. Mc 4,38; 9,17.38); lo curioso es que no aparezca nunca en «Q». Resulta muy significativo que Lucas no quiera traducir por *didaskale* los títulos *rabbi* o *rabbouni,* que aparecen en Marcos (Mc 9,5; 10,51; 11,21; 14,45); en vez de eso emplea *epistata* (Lc 9,33; aunque el P^{45} y el códice X leen *didaskale)* o simplemente omite el título arameo, como lo hace, por lo general, con las palabras semíticas que encuentra en su fuente. El título *didaskalos* era una expresión de reverencia en el mundo judío contemporáneo, como lo prueba su aparición en un osario descubierto en Jerusalén (CII, 1266). En Jn 1,38 se traduce *rabbi* por *didaskale,* y en Jn 20,16 se da esa misma traducción para el término *rabbouni* (cf. R. E. Brown, *El Evangelio según Juan* I, pp. 256s). Esta traducción de Juan es, indudablemente, la base de la variante textual a Lc 9,33, según el P^{45} y el códice X, como acabamos de señalar. Para ulteriores detalles, véase WA, 134.

Sobre la forma *phēsin* (= «dijo», «respondió»/«dice», «responde»), en cuanto presente histórico, véase lo apuntado en la introducción general, tomo I, p. 183.

v. 41. *Un prestamista tenía dos deudores*

La parábola empieza abruptamente, sin fórmula introductoria. No se trata de una parábola en la que se expliquen los misterios del Reino; el significado hay que deducirlo del propio contexto narrativo en el que viene inscrita. Tanto la conclusión (vv. 47a-47c) como la ambigüedad del comentario en el v. 47b indican que la parábola es una adición posterior (véase lo ya apuntado anteriormente en el «comentario» general). Dentro de su género, esta parábola pertenece a una clase particular: la que se articula en torno a una pregunta.

Quinientos denarios

La suma equivaldría a una remuneración correspondiente a quinientos días de trabajo (cf. Mt 20,2).

v. 42. *Les perdonó la deuda a los dos*

El verbo *charizesthai* significa: «hacer un favor», «mostrarse benévolo»; pero también se emplea en el sentido técnico de «perdonar» deudas o pecados. Flavio Josefo lo usa con referencia al perdón de los pecados *(Ant.* VI, 7, 4, n. 144); cf. Col 2,13. El motivo por el que el prestamista perdona las dos deudas, tanto la grande como la insignificante, es la insolvencia de los deudores, un procedimiento inaudito, que constituye el núcleo de la parábola.

¿Deberá mostrarle más amor?

J. Jeremias *(The Parables of Jesus,* 127) trata de demostrar que el verbo *agapan* significa no tanto «amar» cuanto «estar profundamente agradecido», ya que ni en hebreo ni en arameo existe una palabra precisa para indicar el agradecimiento, la gratitud. H. G. Wood *(The Use of agapaō in Luke viii* [sic] *42,47:* ExpTim 66 [1954-1955] 319-320) ha señalado algunos ejemplos indiscutibles de ese empleo del verbo *agapan* en la lengua griega. A este propósito, no hay que olvidar que los *Hôdāyôt* (= «Himnos de acción de gracias») de la literatura de Qumrán emplean constantemente el verbo hebreo *hôdāh* (literalmente: «alabar»; cf. HALAT, 372) en el sentido de «te doy gracias», con referencia a Dios (cf. BDB, 392: «dar gracias», «cantar», «alabar»). Con todo, probablemente hay que mantener el significado primario de *agapan,* es decir, «amar», «mostrar amor».

v. 43. *Aquel a quien le perdonó una deuda mayor*

Se podría traducir también: «aquel a quien le mostró una mayor benevolencia».

Tienes razón

Literalmente: «has juzgado correctamente». Jesús ratifica una respuesta tan evidente como la que acaba de dar el fariseo ante los términos de la parábola.

v. 44. *Tú no me ofreciste agua para mis pies*

Jesús aplica la parábola a Simón y a la pecadora no tanto para establecer un contraste entre sus respectivas actuaciones cuanto para subrayar la dosis de amor que se manifiesta en ellas y para cuantificar el perdón que suponen por parte de Dios. No se debe poner especial énfasis en los descuidos del fariseo como señal de descortesía.

v. 45. *Desde que entré*

La lectura más aceptada es, en este caso, *eisēlthon* (= «yo entré»), y, de hecho, es la *lectio difficilior.* Pero algunos códices secundarios y la Vulgata han introducido la corrección *eisēlthen* (= «[ella] entró»; *intravit),* que cuadra mejor con el contexto; pero precisamente por eso resulta sospechosa. J. Jeremias *(Lukas 7:45: eisēlthon:* ZNW 51, 1960, 131) cree ver en la forma *eisēlthon* una traducción incorrecta del arameo *ʾtyt,* cuyas consonantes se pueden leer como primera persona de singular del perfecto peal (= «yo llegué») o como tercera persona femenina de singular del perfecto peal (= «ella llegó»). Pero esta suposición es problemática, ya que habría que postular, como substrato arameo de la forma *eisēlthon,* el verbo *ʿll* (= «entrar»); aparte de que, en esa época, la tercera persona femenina de singular del perfecto peal de *ʾty* debería ser *ʾtt (ʾatat* o *ʾatāt).* La variante es más bien el resultado de una confusión de algún copista, que equivocó dos mayúsculas griegas: la ómikron y la épsilon circular. Cf. B. M. Metzger, *The Text of the New Testament* (Nueva York 1964) 187.

En mi traducción del texto, concretamente en la expresión «desde que», he interpretado la locución *aph ʿhēs* en sentido temporal, sobrentendiendo alguna palabra como *hōras* (= «desde [la hora en] que entré»). Cf. Hch 24,11; 2 Pe 3,4. W. Grundmann *(Das Evangelium nach Lukas,* 172) interpreta esa locución como dependiente de *hautē de* (= «ella, en cambio»); de este modo, la traducción sería: «ella, en cambio, de quien (de cuya casa) he llegado». En palabras de Grundmann: «Allí (en casa de la mujer) habría tenido lugar un acontecimiento, que ahora la impulsa a manifestar su gratitud por haber sido liberada de su desgracia». Es decir, Jesús le habría perdonado sus pecados en su propia casa. Desde el punto de vista gramatical, la solución es ciertamente posible; pero parece que fuerza demasiado la construcción griega. En

cualquier caso, la locución de Jesús encierra indudablemente una hipérbole que refuerza su intencionalidad.

No ha dejado de besar mis pies

La mujer muestra su agradecimiento no sólo con sus lágrimas o con su derroche de perfume, sino con sus «besos»: el signo más representativo de la reverencia y del amor. Más adelante, el «beso» de uno de los suyos va a ser el signo de la traición consumada (Lc 22,47-48).

v. 46. *No refrescaste mi cara con ungüento*

La traducción literal sería: «No ungiste mi cabeza con aceite». Para las costumbres judías a este respecto, véase Str.-B., I, 427s.

Ha ungido mis pies

El contraste entre «pies» y «cabeza» es intencionado. La unción precisamente de «los pies» formaba parte de la narración anterior a Lucas, como se deduce de Jn 12,3, que también los menciona. En la redacción de Lucas, Jesús hace una triple referencia a sus «pies» (vv. 44, 45 y 46), y es perfectamente natural, dada la posición de Jesús —recostado a la mesa— y el sitio en que se había colocado la mujer, al entrar en la sala (cf. v. 38). Tal vez el hecho de ungir los pies de Jesús resulte «una descripción extraña» (R. E. Brown, *op. cit.*, p. 711); pero si nos situamos en la tradición oral, ese detalle es más susceptible de experimentar un cambio y ser sustituido por una unción de la cabeza que el proceso inverso. Se han hecho intentos de explicar esa unción por referencia a Gn 18,4; 19,2; 24,32; 43,24; pero no cabe esa explicación, ya que los mencionados pasajes del Antiguo Testamento hablan de «agua» para que el huésped pueda lavarse los pies (cf. A. Legault, *An Application of the Form-Critique Method to the Anointings in Galilee (Lk 7,36-50) and Bethany (Mt 26,6-13; Mk 14,3-9; Jn 12,1-8)*: CBQ 16, 1954, 131-145, espec. 138). Lo que se quiere subrayar es que la acción de la pecadora fue algo más que una mera ceremonia de lavar los pies.

v. 47. *Por eso*

La expresión *hou charin* enuncia el motivo de la siguiente declaración de Jesús; es una síntesis de todo lo que ha dicho en los vv. 44-46. Algunos comentaristas (John Dublin, H. G. Meecham) insisten más bien en un significado causal: «porque». Este sentido es difícilmente aceptable.

Han quedado perdonados

Un nuevo caso de la «pasiva teológica»; Dios es el autor del perdón (véase la «nota» exegética a Lc 5,20). El perfecto *apheōntai* pone de relieve el estado de perdón; eso es lo que Jesús reconoce y declara. El texto no especifica cómo ha llegado la mujer a esa situación que constituye la base de sus manifestaciones de amor. En la mentalidad del fariseo, la mujer sigue siendo «una pecadora» (v. 39). Jesús, por su parte, aun reconociendo que sus pecados han sido «muchos», declara expresamente que la mujer ha quedado liberada del peso de sus culpas. Podemos hacernos una idea de las expresiones que se utilizaban en el arameo contemporáneo, para expresar el perdón de los pecados, por la literatura de Qumrán; por ejemplo, 11QtgJob 38, 2-3: *wšbq lhwn ḥṭʾyhwn bdylh* = «y (Dios) les perdonó (a los amigos de Job) sus pecados por causa de él (Job)». Véase, por el contrario, M. Black, AAGA[3], 180. Cf. J. A. Fitzmyer: JBL 99 (1980) 15-17.

Pues se ve que ha amado mucho

La conjunción *hoti* —y, consiguientemente, nuestra traducción: «pues (se ve)»— no tiene propiamente valor causal, como si quisiera indicar que el amor es el motivo del perdón. Esa interpretación contradeciría el sentido de la parábola. Más bien hay que entender la conjunción en su valor lógico o explicativo (cf. Jn 9,19; 1 Jn 3,14; Mt 8,27; Heb 2,6; véase, para más detalles, M. Zerwick, *Graecitas biblica,* nn. 420-422). De este modo, la frase no enuncia el motivo del perdón, sino que más bien indica cómo se manifiesta la realidad de ese perdón ya existente. Véase lo dicho a este propósito en el «comentario» general. La solución más drástica es la aportada por el códice D, que simplemente elimina la conjunción *hoti.*

Al que poco se le perdona muestra menos amor

Este pronunciamiento generalizante —y además expresado en presente— no sólo es la conclusión de la parábola, sino que, al mismo tiempo, amplía la «declaración» de Jesús. El «amor» describe las consecuencias del perdón; la actitud de «menos amor» es la característica del fariseo, que es el que tiene una deuda más pequeña. A los ojos de Dios, al fariseo se le perdona poco, no precisamente por su comportamiento, sino por la actitud fundamental que preside su vida. Cf. Lc 18,10-14.

v. 48. *Tus pecados te quedan perdonados*

El verbo que se emplea aquí vuelve a ser *apheōntai,* igual que en el v. 47a, y también en perfecto; lo que permitiría una traducción idén-

tica. Pero los vv. 48-50, es decir, la conclusión del episodio, añadida por el propio Lucas (véase el «comentario» general), relaciona el hecho del perdón con una actividad directa de Jesús. El v. 49 describe la reacción de los comensales ante la palabra de Jesús, que se interpreta como un acto por el que él mismo perdona los pecados de la mujer. De ahí nuestra traducción: «te quedan perdonados». Véase la «nota» exegética a Lc 5,20.

v. 49. *Que hasta perdona pecados*

El uso del presente *aphiēsin* atribuye a Jesús un poder que no había aparecido de manera explícita en los primeros compases de la narración.

v. 50. *Tu fe*

Al final del episodio desvela Lucas el motivo fundamental y primario que llevó a la mujer a buscar el perdón de Dios, a pesar de la inmensidad de su culpa. Hay que entender esa «fe» como confianza en un Dios que, por muy pecaminoso que sea o haya sido el pasado, no duda en restablecer generosamente una relación de amistad, aunque haya quedado rota o deteriorada. La «fe» de la pecadora es la que la ha llevado a manifestar su respeto y su amor hacia el que ella considera como intermediario de la salvación de Dios, precisamente el que, a los ojos de Simón, es «un profeta». Véase la «nota» exegética a Lc 5,20.

Vete en paz

Esta fórmula de despedida, que aparece también en Lc 8,48 y en Hch 16,36, es una resonancia de diversos pasajes veterotestamentarios (cf. 1 Sm 1,17; 20,42; 29,7). Su utilización en este pasaje de debe probablemente a un influjo de Mc 5,34. En cuanto al uso y significado de «paz» en los escritos de Lucas, véase nuestra introducción general, tomo I, pp. 377ss.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 7,36-50

Bevan, T. W., *The Four Anointings:* ExpTim 39 (1927-1928) 137-139.

Bouman, G., *La pécheresse hospitalière (Lc. vii, 36-50):* ETL 45 (1969) 172-179.

Braumann, G., *Die Schuldner und die Sünderin Luk. vii. 36-50:* NTS 10 (1963-1964) 487-493.

Buzy, D., *Les paraboles traduits et commentées* (VS 6; París ²1932) 238-267.

Dammers, A H , *Studies in Texts A Note on Luke vii, 36-50* «Theology» 40 (1946) 78-80

Delobel, J , *L'Onction de Jésus par la pécheresse La composition littéraire de Lc , VII, 36 50* ETL 42 (1966) 415-475 (= ALBO 4/33 [1966])

Donahue, J J , *The Penitent Woman and the Pharisee Luke 7 36-50* AER 142 (1960) 414-421

Drexler, H , *Die grosse Sunderin Lucas 7,36 50* ZNW 59 (1968) 159-173

Dublin, J , *hou charin* ExpTim 37 (1925-1926) 525-526

Dulau, P , *«Remittuntur ei peccata multa 'quoniam' dilexit multum» (Luc 7 47a)* «Divus Thomas» 43 (1940) 156-160

Dupont, J , *Le pharisien et la pécheresse (Lc 7,36-50)* «Communautés et liturgies» 4 (1980) 260 268

Eichholz, G , *Einfuhrung in die Gleichnisse* (Neukirchen Vluyn 1963) 44-53

Elliott, J K , *The Anointing of Jesus* ExpTim 85 (1973-1974) 105-107

Fuller, R C , *The Anointing of Christ in Luke vii* Scr 4 (1949) 90 91

Gallo, S , *Peccatrix in civitate (Lc 7,36-50)* VD 27 (1949) 84-93

Grubb, E , *The Anointing of Jesus* ExpTim 26 (1914 1915) 461-463

Henss, W , *Das Verhaltnis zwischen Diatessaron, christlicher Gnosis und «Western Text» Erlautert an einer unkanonischen Version des Gleichnisses vom gnadigen Glaubiger Materialien zur Geschichte der Perikope von der namenlosen Sunderin Lk 7,36 50* (Berlín 1967)

Holst, R , *The One Anointing of Jesus Another Application of the Form critical Method* JBL 95 (1976) 435-446.

Holzmeister, U , *Die Magdalenenfrage in der kirchlichen Überlieferung* ZKT 46 (1922) 402-422 y 556-584

Jeremias, J , *Lukas 7,45 eisēlthon* ZNW 51 (1960) 131

Jouon, P , *La pécheresse de Galilée et la parabole des deux débiteurs (Luc, 7,36-50)* RSR 29 (1939) 615 619

— *Reconnaissance et action de grâces dans le Nouveau Testament* RSR 29 (1939) 112-114.

Lagrange, M -J , *Jésus a-t-il été oint plusieurs fois et par plusieurs femmes?* RB 21 (1912) 504-532.

Lattey, C , *The Sinner of the City* Expos 7/8 (1909) 55-63

Legault, A , *An Application of the Form-Critique Method to the Anointings in Galilee (Lk 7,36-50) and Bethany (Mt 26,6 13, Mk 14,3-9, Jn 12,1-8)* CBQ 16 (1954) 131-145

Loning, K , *Ein Platz fur die Verlorenen Zur Formkritik zweier neu-*

testamentlicher Legenden (Lk 7,36 50, 19,1-10) BibLeb 12 (1971) 198 208

Meecham, H G , *Luke vii 47* ExpTim 38 (1926-1927) 286

Moretta, R , *Chi fu la peccatrice che unse d'unguento Gesù* ScCatt 81 (1953) 350-370

Orchard, R K , *On the Composition of Luke vii 36 50* JTS 38 (1937) 243-245

Plummer, A , *The Woman That Was a Sinner* ExpTim 27 (1915-1916) 42-43

Ramaroson, L , *Simon et la pécheresse anonyme (Lc 7,36-50)* ScEsp 24 (1972) 379-383

Sanders, J N , *Those Whom Jesus Loved (Joh xi 5)* NTS 1 (1954-1955) 29-41

Saxer, V , *Les saintes Marie Madeleine et Marie de Béthanie dans la tradition liturgique et homilétique orientale* RevScRel 32 (1958) 1-37

Schramm, T , *Der Markus-Stoff,* 43-45

Suys, A , *«Simon, habeo tibi aliquid dicere» (Lc 7,40)* VD 12 (1932) 199-202

Sybel, L von, *Die Salbungen Mt 26,6-13, Mc 14,3-9, Lc 7,36 50, Joh 12,1-8* ZNW 23 (1924) 184-193

Urrutia, J L de, *La parábola de los dos deudores, Lc 7,39-50* EstEcl 38 (1963) 459-482

Weiss, K , *Der westliche Text von Lc 7,46 und sein Wert* ZNW 46 (1955) 241-145

Wilckens, U , *Vergebung fur die Sunderin,* en *Orientierung an Jesus* Hom a Josef Schmid (Friburgo de B 1973) 394-424

Winandy, J , *Simon et la pécheresse (Luc 7,36-50)* BVC 47 (1962) 38-46

Winterbotham, R , *Simon and the Sinner St Luke vii 36-50* Expos 1/6 (1877) 214-229.

Wood, H G , *The Use of agapaō in Luke viii* [sic] *42,47* ExpTim 66 (1954-1955) 319-320

36. *LAS MUJERES QUE ACOMPAÑABAN A JESUS* (8,1-3)

1 Después de esto, mientras Jesús iba caminando por ciudades y pueblos, predicando y anunciando el Reino de Dios, le acompañaban los Doce 2 y algunas mujeres que habían quedado curadas de espíritus malignos y enfermedades: María llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios; 3 Juana, mujer de Cusa, intendente de Herodes; Susana, y otras muchas que les ayudaban con sus recursos.

COMENTARIO GENERAL

Este breve sumario del ministerio de Jesús en Galilea (Lc 8,1-3), que tiene cierta semejanza con Lc 4,40-44, es el último episodio de la «interpolación menor» introducida por Lucas en el orden establecido por Marcos. Los vv. 1-2a contienen ciertos detalles que ya aparecieron en Lc 4, a propósito de la actividad de Jesús, en sentido amplio. La diferencia fundamental entre este sumario y el precedente es que aquí Jesús aparece rodeado de dos grupos de seguidores: por una parte, los Doce ya mencionados, incluso por sus propios nombres, en Lc 6,13-16, y por otra, «algunas mujeres», tres de ellas plenamente identificadas por su nombre, junto a «otras muchas».

No cabe duda que el pasaje, en su totalidad, debe atribuirse a la mano de Lucas. Como señala J. M. Creed *(The Gospel according to St. Luke,* 112-113), casi todos los términos y construcciones gramaticales son típicas del tercer evangelista: *kai egeneto en tō ... kai autos* (= «Y sucedió en ... y él»); *kathexēs* (= «siguiente», «posterior»); *diodeuein* (= «atravesar»); *euangelizesthai* (= «evangelizar», «anunciar la buena noticia»); *astheneia* (= «enfermedad», «debilidad»). Los nombres de esas tres mujeres concretas podría haberlos encontrado Lucas en su fuente particular («L»); la descripción de María Magdalena como una mujer «de la que habían salido siete demonios» suena a frase estereotipada, proveniente de la tradición.

A pesar de las observaciones de A. Plummer *(A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 215), que califica los detalles de este pasaje como una información «exacta y minuciosa», no se pueden considerar esos datos como «una prueba de la fiabilidad de las fuentes utilizadas por Lucas». H. Schürmann *(Das Lukasevangelium,* 447) compara estos versículos con Mt 9,35 y 11,1, y sugiere la posibilidad de que procedan de «Q». Pero el vocabulario de ambas recensiones es tan distinto, que difícilmente se puede aceptar esa sugerencia. Por otra parte, es opinión común que Mt 11,1 es el versículo conclusivo de todo el capítulo precedente (Mt 10), dado su paralelismo con otras conclusiones típicas del primer Evangelio; la mención de los «doce *discípulos»* y de las «ciudades» —expresamente en plural— sugiere más bien una composición del propio Mateo. Paralelamente, Lc 8,1-3 tiene que deberse a composición personal de Lucas. Es incluso posible que el pasaje revele un cierto influjo de Mc 15,41: «(Había también unas mujeres), que, cuando él estaba en Galilea, le seguían y le atendían»; aunque, ciertamente, los nombres de las mujeres, salvo el de María Magdalena, son distintos. No hay que olvidar, a este propósito, la frecuencia de los sumarios en el libro de los Hechos (cf. CBiJ, art. 45, n. 4).

En cuanto sumario, este último episodio de la «interpolación menor» subraya la importancia que da Lucas al hecho de que Jesús aparezca públicamente predicando el Reino «por ciudades y pueblos», y precisamente en compañía de los Doce y de algunas otras personas. Uno de los intereses fundamentales del evangelista consiste en presentar a un buen grupo de galileos como testigos inmediatos de la enseñanza y de la predicación de Jesús (cf. Lc 23,2c; Hch 10,37-39).

Otra de las funciones de este episodio consiste en preparar, ya desde ahora, la «interpolación mayor», que dará comienzo en Lc 9,51, y la misión de los Doce, en Lc 9,1. Como muy bien observa H. Conzelmann *(Theology,* 46), la narración de Lucas presenta al protagonista en una incansable serie de movimientos por toda Galilea antes de Lc 9,51. A este propósito, Conzelmann establece una distinción entre «desplazamientos» de Jesús, en la primera parte de la narración evangélica, y el «viaje» propiamente dicho, a partir de Lc 9,51. Los «desplazamientos» se producen, generalmente, por

ciudades y pueblos, sin mención específica de la toponimia de Galilea, mientras que el «viaje» tiene una meta perfectamente definida: Jerusalén, como la ciudad en la que habrá de cumplirse su destino. De esta manera, el viaje cobra un sentido marcadamente cristológico.

Un dato particularmente interesante es la presentación de ese grupo específico de mujeres concretamente en este momento de la actividad de Jesús en Galilea. H. Schürmann (*Das Lukasevangelium,* 448) se pregunta si esa concentración de personajes femeninos en Lc 7,11-17; 7,36-50 y 8,2-3 no habría podido constituir, en época anterior a Lucas, un determinado bloque narrativo en el que se reflejarían las preocupaciones de la primitiva comunidad cristiana sobre el papel de la mujer. Pero el planteamiento encierra una problemática de tal complejidad, que la respuesta tiene que moverse necesariamente en el puro terreno de la conjetura. Lo que sí se puede decir es que Lc 8,1-3 atribuye a Jesús una concepción de la mujer radicalmente distinta de la del judaísmo contemporáneo. Su actitud hacia las mujeres, su trato con ellas y el hecho de que las admita en el grupo de sus seguidores revelan una mentalidad radicalmente contrapuesta a la reflejada en pasajes como Jn 4,27 o en la primitiva literatura rabínica (cf. *Pirqe 'Abot,* 1, 5). Véase Str.-B., 2, 438.

En la narración de Lucas, las mujeres despliegan una actividad de servicio inconcebible en aquel tiempo: con sus propios recursos proveen a las necesidades de Jesús y de sus discípulos. Por lo menos, una de ellas —Juana— era una mujer casada, y tal vez haya que suponer lo mismo con respecto a algunas de las «otras muchas» que se mencionan. Esta presencia femenina durante el ministerio público de Jesús prefigura ya el papel que van a desempeñar en el momento de la crucifixión (Lc 23,49) y junto al sepulcro vacío (Lc 24,10). Es más, en el libro de los Hechos formarán parte de la célula generativa de la comunidad cristiana; a la espera de la efusión del Espíritu, «todos ellos se dedicaban a la oración en común, junto con algunas mujeres, además de María, la madre de Jesús, y sus parientes» (Hch 1,14).

Un punto interesante de este episodio es la distinción entre las mujeres y los Doce. De momento, no se especifica el motivo de esa distinción; pero se puede intuir, en cierto modo, si se recuerdan

los criterios establecidos por Lucas para formar parte del grupo de los Doce (véase nuestro «comentario» general a Lc 6,12-16). La función que aquí se les atribuye a las mujeres es de servicio o de cooperación: «les ayudaban»; el plural incluye a Jesús y al grupo de los Doce (cf. Mc 15,41).

NOTAS EXEGETICAS

v. 1. *Después de esto*

Necesidades de traducción obligan a transformar la construcción griega de Lucas, que literalmente rezaría así: «Y sucedió en el (tiempo) siguiente (que) él iba caminando... e (iban) con él...». Reaparece la fórmula: *kai egeneto,* seguida de una circunstancia temporal *(en tō kathexēs,* donde hay que sobrentender una palabra como *chronō* [= «tiempo»] u otra parecida), de un débil *kai autos* (= «y él»; cf. tomo I, p. 201 de la introducción general) y de la conjunción *kai* con verbo en indicativo *(diōdeuen* = «caminaba», «atravesaba»). Véase la «nota» a Lc 7,11. Cf., además, las indicaciones en nuestra introducción general, tomo I, p. 199.

El verbo *diodeuein* (= «atravesar», «caminar por») aparece exclusivamente aquí y en Hch 17,1 en todo el Nuevo Testamento. Jesús está una vez más en movimiento, recorriendo toda la región de Galilea. Cf. Lc 4,44; 5,12.

Por ciudades y pueblos

Tal vez sería mejor traducir: «de ciudad en ciudad y de pueblo en pueblo», dando a la preposición *kata* todo su valor «distributivo», ya que los sustantivos regidos por la preposición van sin artículo. Cf. Lc 8,4; Hch 15,21.

Predicando

Para el uso y significado del término *keryssein,* véanse las «notas» a Lc 4,18.19.

Anunciando

El verbo es *euangelizesthai,* cuyo sentido ya ha quedado expuesto en las «notas» exegéticas a Lc 1,19; 4,18.

Reino de Dios

Véase la «nota» exegética a Lc 4,43. En el contexto de los episodios precedentes (Lc 7,31-35.36-50), el gran tema de la predicación de Jesús

resume el objetivo fundamental de su invitación dirigida a «la gente de esta generación».

Los Doce

Véase la «nota» exegética a Lc 6,13. Los Doce siguen a Jesús en calidad no sólo de grupo especialmente escogido, sino como testigos oculares de su actuación y de su palabra (cf. Hch 10,39-41; cf. también Lc 1,2; Hch 1,21-22).

v. 2. *Algunas mujeres que habían quedado curadas de espíritus malignos y enfermedades*

Hasta este momento de la narración evangélica de Lucas no conocemos más que la curación de una sola mujer: la suegra de Simón (Lc 4,38-39), y lo más probable es que ésta no hubiera abandonado su casa. La referencia a esas otras mujeres debería verse, de manera implícita, en las indicaciones genéricas de los sumarios (cf. Lc 4,40-41; 6,17-19). Esa restricción inicial: «algunas» *(tines),* se va a convertir, en el siguiente v. 3, en «otras muchas» *(heterai pollai).*

María llamada Magdalena

Se menciona en primer lugar lo mismo que en Mc 15,40.47; 16,1; Lc 24,10. Véase, en cambio, Jn 19,25. La presentación de la Magdalena en este pasaje prefigura y prepara su función en Lc 23,49; 24,10, donde será testigo de la crucifixión de Jesús y de la tumba vacía.

Su lugar de origen es la ciudad de Magdala, una población que, salvo en las referencias a esta mujer, es totalmente desconocida en el resto del Nuevo Testamento, en los escritos de Flavio Josefo y en las demás fuentes contemporáneas. El nombre de la ciudad puede estar relacionado con la palabra hebrea *migdāl* (= «torre»), que aparece con relativa frecuencia como nombre geográfico autónomo (cf. Éx 14,2; Nm 33,7) o como un componente de otras denominaciones (cf. HALAT, 516). Muchas veces se ha interpretado un texto de Flavio Josefo *(Bell.* II, 13, 2, n. 252) que habla de la ciudad de Tariquea, situada en la costa occidental del lago de Genesaret, cerca de Tiberíades, como una referencia a la ciudad de origen de María. El nombre griego de la ciudad está relacionado con el término *tarichos* (= «pescado ahumado»; cf. LSJ, 1748), y tal vez la denominación que aparece en los escritos rabínicos posteriores: *Migdal nûnayyāʾ* (= «Torre del Pez»), sea una huella precisamente de esa tradición (bPes., 46a).

De la que habían salido siete demonios

Presumiblemente se hace referencia a un exorcismo realizado por Jesús. El número de los demonios —siete— describe indudablemente la gravedad de la situación que atenazaba a la mujer. Véase la «nota» exegética a Lc 7,37.

v. 3. *Juana*

Otra mención de este personaje se encuentra en Lc 24,10; fuera de esos dos casos no existe la más mínima referencia a esta mujer.

Mujer de Cusa, intendente de Herodes

Lógicamente, el personaje es Herodes Antipas, tetrarca de Galilea (Lc 3,1). En cuanto al título *epitropos* —única vez que sale en los escritos de Lucas—, no se puede entender como equivalente del *praefectus* o *procurator* latino (véase a este propósito la designación de Pilato en Lc 3,1, como se explica en la correspondiente «nota» exegética). El título ha de entenderse más bien como designación del «administrador» («intendente») de los bienes de Herodes (cf. Flavio Josefo, *Ant.* XVIII, 6, 6, n. 194). El hecho de que la identificación de Juana se base en este detalle indica que la incidencia de predicación de Jesús se dejaba sentir incluso en los niveles más altos de la administración. La mención de Herodes en este pasaje prepara ya la pregunta que más adelante formulará el tetrarca sobre la personalidad de Jesús (Lc 9,7-9). El nombre *Cusa* se ha encontrado también en inscripciones sirias y nabateas (CIS, 2, 227; cf. E. Littmann, ZA 27, 1913, 397) en su configuración aramea *Kûzā*ʾ. Todo indica un ambiente decididamente arameo, que no tiene nada que ver con la deidad idumea Qaws, a pesar de las elucubraciones de J. Ernst (*Das Evangelium nach Lukas,* 261). La familiaridad de Lucas con otros miembros del entorno de Herodes aparece claramente en Hch 13,1, donde se hace mención de «Manaén, que se había criado con el tetrarca Herodes»; se trata indudablemente de un convertido al cristianismo e incorporado a la comunidad de Antioquía.

Susana

Es la única mención de este personaje, por lo demás totalmente desconocido en la literatura cristiana.

Que les ayudaban

Literalmente: «que les servían»; pero hay que notar que el verbo *diakonein* no se debe restringir al servicio a las mesas. Algunos códices

griegos de la recensión hesiquiana —códice A—, los códices minúsculos de la familia textual Lake, algunas variantes de la VL y la Vulgata clementina leen el dativo singular *autō* (= «le», «a él»); pero el texto más aceptado es el de los manuscritos más representativos —B, D, W, Θ—, que traen el plural *autois* (= «les», «a ellos»). Otra de las razones por las que el singular resulta sospechoso es que parece un intento de armonización textual con Mt 27,55 o Mc 15,41. El plural engloba, naturalmente, a Jesús y a los Doce.

Con sus recursos

La expresión indica que se trata de «personas acomodadas» (A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 216), que expresaban de esta manera su agradecimiento a Jesús por los favores —es decir, las curaciones— que habían experimentado. Lucas emplea aquí la locución *ta hyparchonta* (= «las cosas pertenecientes a uno»), en el sentido de «bienes», «posesiones»; la expresión es frecuentemente en el griego helenístico. Cf. Lc 11,21; 12,15.33.44; 14,33; 16,1; 19,8; Hch 4,32.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 8,1-3

Conzelmann, H., *The Theology of St. Luke* (Nueva York 1960) 46-48.
Hastings, A., *Prophet and Witness in Jerusalem* (Baltimore 1958) 38-49.

V. LA PALABRA DE DIOS: PROCLAMACION Y ACEPTACION

La Palabra de Dios se presenta en una parábola.
Pero ¿quiénes son los que la aceptan?

37. *PARABOLA DE LA SEMILLA* (8,4-8)

4 Como se juntaba mucha gente y de cada ciudad acudían a él,
les habló, usando una parábola:
5 —Un labrador salió a sembrar su semilla. Y mientras
sembraba, una parte cayó a lo largo del camino, y fue pisotea-
da, y los pájaros del cielo se la comieron. 6 Otra parte cayó en
suelo pedregoso, y, al brotar, se secó por falta de humedad.
7 Otra parte cayó entre zarzas, y, al brotar con ella, las zarzas
la ahogaron. 8 Y otra parte de la semilla cayó en tierra buena,
y creció y dio fruto al ciento por uno.

Y dicho esto, exclamó:

—¡El que tenga oídos para oír, que oiga!

COMENTARIO GENERAL

Aquí empieza una nueva sección del Evangelio según Lucas. Con el sumario precedente se pone fin a la llamada «interpolación menor», introducida por Lucas en el orden establecido por Marcos —concretamente, después de Mc 3,19—, y que comprende Lc 6, 20-8,3. De aquí en adelante, vuelve a empalmar con la secuencia de Marcos, aunque con ciertas omisiones y transposiciones. Por ejemplo, Lucas omite toda referencia a Mc 3,20-21, un pasaje en el que «los suyos», es decir, la familia de Jesús, quieren echarle mano, porque creen que «está fuera de sus cabales». Esa concepción no entra en los esquemas de Lucas, como se aprecia en Hch

1,14, donde María y los «hermanos» de Jesús forman parte del primer grupo de creyentes; de ahí la omisión de este pasaje. En cuanto a las transposiciones menores, la controversia con los doctores de la ley sobre los poderes diabólicos de Jesús (Mc 3,22-30) queda aplazada hasta Lc 11,14-23, donde aparecerá en una versión un tanto diferente. Lo mismo sucede con el episodio sobre la madre y los hermanos de Jesús (Mc 3,31-35); Lucas no sólo modifica el pasaje, sino que, además, lo transpone al final de esta sección, en la que recoge algunos elementos de Mc 4, es decir, del discurso de las parábolas.

Aunque con ciertas diferencias, Lc 8,4 empalma con Mc 4,1; lo que sigue, en la redacción de Lucas, es una versión particular del llamado «discurso en parábolas» (Mc 4,1-34). Esta denominación se ajusta perfectamente al Evangelio según Marcos, pero en Lucas parece más bien artificial. Las parábolas conservadas por este último funcionan como ejemplos concretos de la «predicación» de Jesús, a la que se hace referencia en Lc 8,1. Sin embargo, el gran énfasis de todo el pasaje recae sobre la palabra de Dios; incluso los dos últimos episodios —parábola del candil (Lc 8,16-18) y máxima de Jesús sobre su auténtica familia (Lc 8,19-21)— están centrados en el gran tema de la palabra. En la redacción de Marcos, el discurso admite varias subdivisiones, claramente señaladas por frases convencionales (Mc 4,10.13.21.24). En cambio, en la redacción de Lucas, las acotaciones narrativas desaparecen casi por completo, y el flujo de la predicación en parábolas resulta mucho más coherente y sostenido. El último episodio, en el que el propio Jesús traza los rasgos de su verdadera familia (Lc 8,19-21), corona todo el desarrollo con absoluta rotundidad y confiere a toda la sección su tonalidad dominante: la palabra de Dios proclamada y aceptada. Por nuestra parte, el hecho de que en la exposición introduzcamos tres divisiones en la primera parábola (vv. 4-8, 9-10 y 11-15) no obedece a reservas sobre la unidad del conjunto, sino a la problemática que encierra cada una de las secciones en su respectivo funcionamiento sinóptico.

Los vv. 4-8 presentan la redacción lucana de la parábola del sembrador, cuya fuente es, sin género de dudas, Mc 4,1-9 (cf. Mt 13,1-9). Lucas omite el paralelismo con Mc 4,1 porque ya lo ha

explotado anteriormente (Lc 5,1-3), adaptándolo a su propio contexto. El v. 4a tiene que ser composición personal del evangelista, como lo muestra el doble genitivo absoluto, mientras que el v. 4b es clara redacción de Lucas. El cambio más importante consiste en que la parábola según Lucas se centra más en la siembra de la semilla que en el labrador. La figura del sembrador tiene prácticamente el mismo relieve en ambas presentaciones (Mc 4,1-9; Lc 8, 4-8). Pero ciertos detalles subrayan la polarización de Lucas hacia el tema de «la palabra»; por ejemplo, el labrador sale «a sembrar *su semilla*» —precisión que no aparece en Marcos—, y más adelante, en la explicación de la parábola, el labrador desaparece por completo para dejar paso a «la semilla», que «es la palabra de Dios» (Lc 8,11; véase, por el contrario, Mc 4,14). Un estudio comparativo de ambas versiones de la parábola revela ciertos retoques redaccionales por parte de Lucas. Se trata de algunas adiciones u omisiones, que no revisten mayor importancia; por ejemplo, la omisión por parte de Lucas de la poca profundidad de la tierra y de la acción abrasadora del sol (Mc 4,5b-6) o la ausencia de ratificación explícita de que la semilla que cayó entre zarzas «no llegó a granar» (Mc 4,7c). Sólo en la conclusión de la parábola se introduce un cambio significativo: Lucas modifica drásticamente la diversidad de resultados —«unas semillas dieron treinta, otras sesenta y otras cien» (Mc 4,8)—, unificándolos simplemente en «dio fruto al ciento por uno» (Lc 8,8). Esta modificación subraya el significado de la parábola en la versión de Lucas. Y como rúbrica final, la «exclamación» de Jesús (*ephōnei* = «exclamaba», «proclamaba solemnemente»), que ratifica el mensaje de la parábola (Lc 8,8).

Otros datos del estudio comparativo son las coincidencias menores entre Mateo y Lucas, en oposición a Marcos: añaden el artículo *tou* antes del infinitivo *speirai* (Lc 8,5), *speirein* (Mt 13,3); ponen explícitamente el sujeto (*auton* = «él») del segundo infinitivo (*speirein:* Lc 8,5b; Mt 13,4); omiten la precisión de Mc 4,7: *kai karpon ouk edōken* (= «y no llegó a granar», «y no dio fruto») (Lc 8,7; Mt 13,7), y, finalmente, emplean la forma participial *ho echōn* (Lc 8,8; Mt 13,9) frente a la construcción *hos echei* (Mc 4,9). Este último dato es particularmente irrelevante, ya que tanto Lc 14,35 y Mt 11,15 como Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22 muestra que, en griego, la máxima se construía habitualmente en participio; in-

dudablemente, Lucas ha retocado su formulación, con independencia de Mateo. Los demás detalles se pueden considerar como ligeras correcciones del griego de Marcos, pero tan menudas, que no dan pie a ninguna conclusión sólida. H. Schürmann *(Das Lukasevangelium,* 461) ve en esas pequeñas divergencias un influjo de la tradición oral.

El versículo introductorio, en la redacción lucana (Lc 8,4), expresa con toda claridad que la parábola va dirigida a toda la muchedumbre, en la que naturalmente hay que incluir a «los Doce» y a «las mujeres», de los que se ha hablado en Lc 8,1-3. Pero, más adelante, cuando «los discípulos» piden a Jesús una explicación de la parábola (Lc 8,9), Lucas no dice expresamente que estén «solos», como lo hace Marcos (Mc 4,10: *kata monas);* sin embargo, el contexto exige esa situación, ya que establece un contraste entre «vosotros» y «los demás» (Lc 8,10).

La agudeza de un comentarista como R. Bultmann le llevó a pensar que el verdadero significado de la parábola era absolutamente irrecuperable: «¿Trata de consolar al hombre, consciente de que no todos sus trabajos son verdaderamente fructíferos? ¿Es, en este sentido, un monólogo de Jesús entre la resignación y el agradecimiento? ¿Es una exhortación a los que escuchan la palabra divina? ¿Es una verdadera predicación de Jesús...?» (HST, 199-200). A excepción de esta última alternativa, las demás hipótesis son decididamente erróneas, ya que tienden a interpretar la parábola en clave psicológica.

En opinión de J. Jeremias *(The Parables of Jesus,* 149-151), el planteamiento de la parábola en Marcos encierra un incisivo contraste: a pesar de todos los obstáculos que encuentra la sementera, ya que parte de la semilla cae en terrenos inadecuados, el trabajo del labrador se ve coronado por el éxito en los tres niveles descritos. La parábola es una ilustración de lo que sucederá en el período escatológico; a pesar de todos los obstáculos humanos, la predicación de Jesús alcanzará sus objetivos finales: «... Dios da el primer paso y trae una inconcebible e inesperada cosecha de galardones. No hay oposición que resista; porque, aun de comienzos poco halagüeños, Dios sabe sacar un final victorioso, según lo prometido» *(op. cit.,* 150).

También en la versión de Lucas se aprecia el mismo contraste,

a pesar de su formulación más sintética del resultado. El mensaje de la parábola es prácticamente idéntico, incluso con la adición de «su semilla» en el v. 5. La finalidad de ese detalle se verá en la explicación subsiguiente (vv. 11-15); pero lo importante es que, con esa adición, el pasaje entero queda polarizado hacia la semilla. De ahí el título que damos en el epígrafe: «parábola de la semilla».

Es frecuente catalogar esta narración entre las llamadas «parábolas del Reino»; el resultado final constituiría un anuncio de la realización escatológica del Reino de Dios, que es el gran tema de la predicación de Jesús. Y, de hecho, tanto en el v. 1 como en el v. 10 aparece explícitamente esa temática; pero falta la comparación expresa de ambos términos. Por otra parte, ya que toda esta sección del Evangelio según Lucas da una acusada relevancia a la predicación de la palabra de Dios, parece preferible interpretar la parábola como una ilustración de la victoria definitiva que va a alcanzar la predicación de Jesús.

El escrito copto conocido como *Evangelio según Tomás* recoge también esta parábola, aunque en una versión un tanto diferente: «Jesús dijo: 'Un sembrador salió (al campo), cogió un puñado (de semillas) y empezó a sembrar(las). Unas cayeron en la vereda, vinieron los pájaros (y) se las comieron. Otras cayeron en terreno pedregoso y no echaron raíces profundas ni produjeron espigas vigorosas. Otras cayeron entre zarzas; pero las zarzas ahogaron la(s) semilla(s) y los gusanos se las comieron. Finalmente, otras cayeron en buena tierra y dieron fruto abundante: el sesenta por uno y el ciento veinte por uno'» (EvTom 9).

J. Ménard (*L'Évangile selon Thomas,* Leiden 1975, 91) no cree que esta versión dependa de ninguna de las tres recensiones canónicas. Sin embargo, W. Schrage (*Das Verhältnis des Thomasevangelium,* Berlín 1964, 45) defiende —y, a mi juicio, con razón— que la parábola de EvTom depende de la versión sahídica del Evangelio según Marcos. El hecho es que, aunque representase una tradición independiente, no haría más que ratificar lo que desde hace tiempo constituye una opinión común, es decir, que durante un cierto período la parábola se transmitió en el ámbito de la comunidad cristiana, separada de su interpretación alegórica (Mc 4,13-20; Lc 8, 11-15).

El epifonema de la parábola: «¡El que tenga oídos para oír, que

oiga!» (Lc 8,8) es una reformulación de Mc 4,9. Es curioso que, en el *Evangelio según Tomás,* ese versículo conclusivo se recoge en EvTom 8,24, mientras que se omite en la narración propiamente dicha de la parábola (EvTom 9). Una prueba más del carácter independiente de esta máxima conclusiva.

En el contexto del Evangelio según Lucas, este ejemplo de la predicación de Jesús —la parábola de la semilla— muestra con un acusado grafismo la diversidad de reacciones entre los oyentes. Pero lo importante es que, a pesar de todas las amenazas que acechan a la implantación y al crecimiento de la semilla, la palabra terminará por encontrar una escucha abierta y una aceptación generosa. La sementera, llevada a cabo por la predicación, quedará definitivamente coronada por el éxito.

NOTAS EXEGETICAS

v. 4. *Como se juntaba mucha gente*

El participio presente, que se emplea en los dos genitivos absolutos de la frase, indica la continua y progresiva afluencia de personas para escuchar el mensaje de Jesús (cf. M. B. Walker: ExpTim 75, 1963-1964, 151). Los vv. 4 y 8b forman el encuadre narrativo de la parábola propiamente dicha.

Y de cada ciudad

Ya encontramos anteriormente (Lc 8,1) la frase distributiva *kata polin* (véase la correspondiente «nota» exegética). No se dan los nombres de las ciudades, pero probablemente hay que pensar en las poblaciones de aquella comarca, ya presentadas en el sumario precedente (Lc 8,1).

Acudían a él

El segundo genitivo absoluto va unido al anterior por medio de la conjunción *kai,* que se puede entender como mera conjunción copulativa (= «y»), que es como lo presentamos en la traducción, o con valor epexegético, es decir, explicativo (= «a saber, los que acudían»). En este segundo caso, el genitivo absoluto dependería de «gente» y se podría traducir: «incluso de los que acudían a él». Cf. A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 217.

Les habló, usando una parábola

Literalmente: «les habló por medio de una parábola», una construcción que no aparece más que en este pasaje. Para el sentido de *parabolē,* véase la «nota» exegética a Lc 4,23. El códice D y la versión VL cambian ligeramente la frase: «Les dijo una parábola como ésta» *(toiautēn).* Véase, por el contrario, la redacción de Marcos (Mc 4,2: «Les estuvo enseñando muchas cosas con parábolas»), que es una fórmula bastante más adecuada para introducir la serie de parábolas que se agrupan en este capítulo (Mc 4,2-34).

v. 5. *Un labrador salió a sembrar su semilla*

Literalmente: «Salió el sembrador a sembrar su semilla». El artículo definido *(ho* = «el») tiene aquí un valor de designación genérica y, al mismo tiempo, colectiva, como en castellano: «el labrador», «el político», «el hombre de negocios», etc. (cf. BDF, n. 252). La redacción de Lucas añade «su semilla» *(ton sporon autou),* posiblemente por influjo de la parábola sobre la semilla que crece espontáneamene, sin que el labrador se dé cuenta (Mc 4,26-29), una parábola omitida por Lucas. Cf. J. Dupont, *La parabole du semeur dans la version de Luc,* 99.

Una parte cayó a lo largo del camino

La frase correlativa de *ho men* (= «uno», «una parte») no es la habitual *ho de,* sino *kai heteron* (= «y otro», «otra parte»: vv. 6, 7, 8). En cuanto al género, *ho men* es masculino porque se refiere a *sporon* (= «semilla); pero, en los versículos siguientes, Lucas lo transforma en neutro, hasta el punto de que en el v. 8 el participio aparece en neutro *(phyen* = «creciendo», que nosotros hemos traducido por «y creció»). Puede ser que el cambio se deba al propio ritmo de la narración (cf. BDF, n. 447[3]) o a un condicionamiento mental del escritor por la palabra *sperma* (= «semilla», «simiente»), que pertenece al género neutro.

En opinión de J. Jeremias *(The Parables of Jesús,* 11-12), para entender correctamente esta parábola hay que «tener en cuenta que en Palestina se sembraba antes de arar la tierra». Por tanto, hay que imaginarse al labrador recorriendo todo el barbecho y diseminando sin más las simientes; así se puede comprender que una parte cayera en el camino, otra en suelo pedregoso, otra entre zarzas y otra en tierra fértil. Después de la sementera se araba el campo, y así se enterraban las semillas, hasta que, con la venida de las lluvias, comenzara a despuntar y a crecer. J. Jeremias toma su información del estudio de G. Dalman, *Viererlei Acker:* PJ 22 (1926) 120-132, y de algunos pasajes de la lite-

ratura rabínica, que sugieren este orden de las faenas del campo (cf. Šab., 7, 2; bŠab., 73b; Tos. Ber., 7, 2). La interpretación de J. Jeremias ha sido puesta en tela de juicio por un historiador de las ideas económicas, como K. D. White *(The Parable of the Sower:* JTS 15, 1964, 300-307), que aduce ciertos pasajes de Columella *(De re rustica,* 2, 11 *passim;* 2, 4, 2) y de Plinio *(Naturalis historia,* 18, 179-181) como testimonio de múltiples labranzas, y que él define como «práctica habitual de los pueblos mediterráneos»; con estos datos quedaría invalidada la hipótesis de Jeremias. Ahora bien: los textos aducidos por White no son tan concluyentes como podría parecer. Es posible que esas costumbres agrícolas fueran práctica habitual en «algunas regiones del Mediterráneo»; pero no es evidente que esa práctica es pueda aplicar, sin más, a la Palestina contemporánea. Tenemos el testimonio de Jub 11, 11, donde se afirma con toda claridad que, en Palestina, la sementera precedía, en determinadas ocasiones, a las faenas de labranza propiamente dichas; cf. W. G. Essame: ExpTim 72 (1960-1961) 54. Posiblemente, White tiene razón al criticar el método de J. Jeremias, que basa su razonamiento, a propósito de las costumbres agrarias de Palestina durante el s. I, en ciertos datos de la literatura rabínica posterior. Pero el texto del libro de los *Jubileos,* que acabamos de citar, es un testimonio válido en favor de la antigüedad de esas costumbres agrícolas a las que alude J. Jeremias. Por otra parte, el propio Jeremias ha dado cumplida respuesta a la mayor parte de las críticas de White, corroborando así su postura (cf. *Palästinakundliches zum Gleichnis vom Säemann (Mark. iv. 3-8 Par.):* NTS 13, 1966-1967, 48-53). Para ulteriores detalles, véase P. B. Payne, NTS 25 (1978-1979) 123-129.

Fue pisoteada

Se refiere indudablemente a los transeúntes que atravesaban el campo antes de ser debidamente labrado. La frase es una adición de Lucas a los materiales procedentes de Marcos. Ese detalle complica la verosimilitud de que los pájaros vinieran a comerse la semilla; pero, por otra parte, acentúa uno de los obstáculos para el crecimiento, a saber: la dureza de una tierra pisoteada por los viandantes. Llama la atención que, más adelante, en la explicación de la parábola, no se exploten las virtualidades de esa adición precisa (cf. vv. 11-15).

Y los pájaros del cielo se la comieron

Algunos códices pertenecientes a la tradición llamada «occidental» —D, W— y determinados manuscritos de la VL —$it^{a, b, d, e}$— omiten la precisión: «del cielo» *(tou ouranou);* la omisión se debe, probablemente, a influjo de los pasajes paralelos (Mc 4,4; Mt 13,4). Sin embar-

go, la expresión «los pájaros del cielo» es una frase típica de Lucas (cf. Lc 9,58; 13,19; Hch 10,12; 11,6), que, por una parte, imita el estilo de los LXX (cf. Dn 4,12.21; Ez 31,6; Sal 104,12), y por otra, confiere a toda la parábola una tonalidad mucho más bíblica. Cf. Jub 11,11.

v. 6. *Otra parte cayó en suelo pedregoso*

Literalmente: «cayó sobre roca», es decir, sobre suelo poco profundo, que apenas llegaba a cubrir la roca viva. Lucas ha abreviado notablemente los detalles descriptivos, además de sustituir *epi to petrōdes* por *epi tēn petran.*

Se secó por falta de humedad

La esterilidad de la semilla se debe, según Lucas, a falta de humedad, mientras que Marcos habla de que «no tenía raíces».

v. 7. *Al brotar con ella*

Nueva modificación introducida por Lucas. Marcos no alude al crecimiento simultáneo de las espigas y de las zarzas.

v. 8. *Otra parte de la semilla cayó en tierra buena*

Lucas, al igual que Marcos (Mc 4,8), conserva el doble artículo definido: *tēn ... tēn* (= «la ... la»), pero sustituye el adjetivo *kalēn,* de Marcos, por *agathēn: eis tēn gēn tēn agathēn* (= «hacia/en [la] tierra [la] buena»).

Dio fruto al ciento por uno

En vez de la expresión de Marcos: *edidou karpon* (= literalmente: «daba, iba dando fruto»), Lucas emplea una expresión de los LXX: *epoiēsen karpon* (= literalmente: «hizo fruto»); cf. Gn 1,1-12; Lc 3,8. Véase, por el contrario, Lc 20,10. Además, ha simplificado la descripción progresiva del fruto. Ya el escritor latino Varrón *(De re rustica,* 1, 44, 2) menciona el hecho de que las semillas sembradas «en territorio de Gadara, en Siria», fructifican exuberantemente hasta el ciento por uno; de modo que la apreciación evangélica no parece mínimamente exagerada. Cf. Gn 26,12. K. D. White *(The Parable of the Sower:* JTS 15, 1964, 301) defiende que hay que interpretar ese dato como «una proporción entre semillas sembradas y frutos recogidos», porque así es como normalmente se calculaban las cosechas en la Antigüedad. Probablemente, ésa es la explicación más adecuada; pero hay que tener en cuenta que la productividad se expresa en términos de *karpos* (= «fru-

to») y no de *sporos* o *sperma* (= «semılla», «sımıente») Tal vez haya que ınterpretar el términο *karpos* en un sentıdo más bıen amplıo De hecho, en el grıego helenístıco se usaba esa termınología con referencıa a la produccıón vıtícola y a las cosechas de fruta, dátıles y aceıtuna (cf MM, 321)

Exclamó

Posıblemente haya que conservar en la traduccıón el sentıdo propıo del ımperfecto «Y decía repetıdas veces», o algo semejante

¡El que tenga oıdos para oır, que oıga!

Esa mısma fórmula conclusıva vuelve a aparecer en Lc 14,35 En la ıedaccıón de Marcos se encuentra en 4,9 (formulada en una oracıon relatıva *hos echeı)* y en 4,23 (en una oracıon condıcıonal *eı tıs echeı)* Tambıén en el Evangelıo según Mateo aparece dos veces (Mt 13,9, 11, 15), sın el ınfınıtıvo *akoueın,* pero con la forma partıcıpıal *echōn* En el Apocalıpsıs (Ap 2-3), la fórmula ınfınıtıvo *akoueın* (= «oír») es epexegetıco, y, a pesar de la opınıón de A R C Leaney *(A Commentary on the Gospel accordıng to St Luke,* 151), no se puede entender como un trasunto de la construccıón hebrea, que usa el ınfınıtıvo absoluto con valor ıntensıvo, es decır, que el ınfınıtıvo *akoueın* determınaría al ımperatıvo *akouetō,* dando así a la frase un decıdıdo matız de ıntensıdad

BIBLIOGRAFIA SOBRE 8,4 8

Carlston, C E , *The Parables of the Trıple Tradıtıon* (Fıladelfıa 1975) 70-76

Courthıal, P , *Du texte au sermon, 17 La parabole du semeur en Luc 8/5 15* ETR 47 (1972) 397-420

Crossan, J D , *The Seed Parables of Jesus* JBL 92 (1973) 244-266.

Dıetzfelbınger, C , *Das Gleıchnıs vom ausgestreuten Samen,* en *Der Ruf Jesu und dıe Antwort der Gemeınde* Hom a Joachım Jeremıas en su 70 cumpleaños (Gotınga 1970) 80-93.

Dodd, C H , *The Parables of the Kıngdom* (Nueva York 1961) 145-147, trad española *Las parabolas del Reıno* (Ed Crıstıandad, Madrıd 1974)

Dupont, J , *Le chapître des paraboles* NRT 89 (1967) 800-820

— *La parabole de la semence quı pousse toute seule (Marc 4,26-29).* RSR 55 (1967) 367 392

— *La parabole du semeur dans la versıon de Luc,* en *Apophoreta* Hom a Ernst Haenchen en su 70 cumpleaños (Berlín 1964) 97-108

Gerhardsson, B , *The Parable of the Sower and Its Interpretation* NTS 14 (1967-1968) 165 193

Haugg, D , *Das Ackergleichnis* TQ 127 (1947) 60 81 y 166-204

Horman, J , *The Source of the Version of the Parable of the Sower in the Gospel of Thomas* NovT 21 (1979) 326 343.

Houston, T , *Preaching to the People of Luke's Time Today* «Christianity Today» 25 (1981) 731 734

Jeremias, J , *Palastinakundliches zum Gleichnis vom Saemann (Mark iv 3-8 Par)* NTS 13 (1966 1967) 48-53

— *The Parables of Jesus* (Nueva York 1963) 149 151, trad española *Las parabolas de Jesús* (Estella ²1979)

Julicher, A , *Die Gleichnisreden Jesu,* 2 vols , II (Tubinga ²1910) 514 538

Léon-Dufour, X , *Parábola del sembrador,* en *Estudios de Evangelio Análisis exegético de relatos y parábolas* (Ed Cristiandad, Madrid 1982) 245-288.

Marshall, I H , *Tradition and Theology in Luke (Luke 8,5 15)* «Tyndale Bulletin» 20 (1969) 56-75

Marz, C -P , *Das Wort Gottes bei Lukas Die lukanische Worttheologie als Frage an die neuere Lukasforschung* (Leipzig 1974) 57-59 y 67-69

Miguens, M , *La predicazione di Gesù in parabole (Mc 4, Lc 8,4 18, Mt 13)* BeO 1 (1959) 35 40

Neil, W , *Expounding the Parables* II *The Sower (Mk 4 3-8)* ExpTim 77 (1965-1966) 74-77

Robinson, W C , Jr , *On Preaching the Word of God (Luke 8,4-21),* en *Studies in Luke-Acts,* 131-138

Schramm, T , *Der Markus Stoff bei Lukas* (Cambridge 1971) 114-123.

Schurmann, H , *Lukanische Reflexionen uber die Wortverkundigung in Lk 8,4-21,* en *Wahrheit und Verkundigung* Homenaje a Michael Schmaus en su 70 cumpleaños, ed por L Scheffczyk y otros, 2 vols , I (Paderborn 1967) 213 228, reeditado en *Ursprung und Gestalt Erorterungen und Besinnungen zum Neuen Testament* (Dusseldorf 1970) 29-41

White, K D , *The Parable of the Sower* JTS 15 (1964) 300-307

Wilder, A N , *The Parable of the Sower Naiveté and Method in Interpretation* «Semeia» 2 (1974) 134-151

38. *MOTIVO DE LA PREDICACION EN PARABOLAS* (8,9-10)

9 Entonces le preguntaron sus discípulos:
—¿Qué significa esa parábola?
10 Él respondió:
—A vosotros se os ha concedido entender los secretos del reinado de Dios; los demás, en cambio, sólo tienen parábolas, de modo que

miran, pero no ven;
escuchan, pero no entienden [a].

COMENTARIO GENERAL

Como ya observábamos en el pasaje precedente, estos dos versículos (Lc 8,9-10) no quedan, en el Evangelio según Lucas, tan desvinculados de la parábola como en el Evangelio según Marcos. Efectivamente, Lucas no da la más mínima indicación de que Jesús y sus discípulos se hayan quedado solos; Marcos, en cambio, lo dice expresamente (Mc 4,10). En el contexto de Lucas parece que los discípulos plantean su cuestión allí mismo, en presencia de la gente que rodea a Jesús (cf. Lc 8,4). Lucas no sólo abrevia la formulación de Marcos, sino que la suaviza considerablemente; además, los discípulos preguntan a Jesús únicamente sobre una —«esa»— parábola.

El v. 9, de cuño indiscutiblemente lucano, sirve de introducción al v. 10, como lo indica la interrogativa indirecta en optativo (cf. tomo I, p. 190 de la introducción general). No cabe duda que la formulación está inspirada en Mc 4,10. El v. 10 es una abreviación redaccional de Mc 4,11-12. En este mismo versículo encontramos una coincidencia entre Mateo y Lucas, en oposición a Marcos; efectivamente, la expresión *gnōnai ta mystēria* (= «entender los secretos») se opone a la simple formulación de Marcos: *to mystērion* (= «el secreto»: omisión de *gnōnai,* y empleo del singular). Otra

[a] Is 6,9-10.

peculiaridad de Lucas es la considerable abreviación de la cita de Isaías (Is 6,9-10) y su nueva formulación del griego profético. Pero, al mismo tiempo, ha conservado la controvertida conjunción *hina* (= «para que», «de modo que»), mientras que Mateo la ha cambiado en *hoti*.

Estos dos versículos de Lucas conservan un «dicho» de Jesús sobre el motivo de su predicación en parábolas. Como observa R. Bultmann (HST, 199), su presencia en este contexto de la tradición evangélica no es un dato de la tradición primitiva, sino una adición posterior, indudablemente del mismo Marcos (HST, 325, n. 1); es posible que, en el ministerio de Jesús, es decir, en el estadio I de la tradición, ese dato perteneciera a un contexto totalmente distinto y no tuviera nada que ver con la parábola concreta a la que ahora se aplica. V. Taylor (FGT, 80) ha querido ver en estos versículos una «declaración» de Jesús posiblemente «relacionada con la existencia de los primeros cristianos». Pero esa interpretación no es excesivamente convincente, ya que un encuadramiento narrativo tan escaso como el que ofrece Mc 4,10 difícilmente puede integrar una verdadera «declaración» del protagonista. Por tanto, hay que inclinarse más bien por considerarlo un «dicho» de Jesús. Teóricamente, podría ser un producto de la comunidad primitiva, como muestra de sus esfuerzos por comprender el enigma de algunas parábolas de Jesús; pero, como reconoce el propio Taylor *(ibíd.)*, no hay ninguna razón para que el mismo Jesús no hubiera podido citar esas palabras proféticas en orden a explicar el poco éxito de su predicación. Este pasaje de Isaías (Is 6,9-10) aparece también en otros libros del Nuevo Testamento (cf. Jn 12,40; Hch 28,26-27) para explicar por qué los judíos rechazaron la predicación cristiana. Pero los contextos en los que se encuentra esa cita no tienen nada que ver con las parábolas; directamente relacionado con el discurso en parábolas, el texto de Isaías aparece única y exclusivamente en este pasaje.

Los versículos que comentamos establecen una distinción precisa entre los «discípulos» de Jesús y «los demás»; a aquéllos, Dios mismo les ha concedido entender el significado profundo de la predicación del Reino. Pero hay que notar las diversas formulaciones: en Marcos, el don de Dios es «el secreto mismo del Reino», es decir, una verdadera participación en esa nueva realidad y no mera-

mente un «conocimiento» de su llegada; en cambio, en Mateo y en Lucas, el don es precisamente un «conocimiento» de su profundo significado, una penetración del «secreto», del misterio. Este cambio de perspectiva subraya con mayor énfasis la percepción de la trascendencia, la comprensión del aspecto enigmático y misterioso. Esta orientación cuadra perfectamente con el relieve que adquiere en Lucas la figura de Jesús como predicador del Reino.

Aunque la distinción planteada por estos versículos introductorios parece reducirse a dos categorías: los «discípulos» y «los demás», la explicación de la parábola, que viene inmediatamente después, multiplicará esas distinciones, al mencionar cuatro grupos de oyentes de la palabra.

El texto citado en el v. 10, es decir, Is 6,9-10, forma parte de la visión inaugural, en la que el profeta recibe su misión de predicar la palabra a un pueblo que el propio Isaías considera sordo y ciego. No cabe duda que hay una comparación implícita, que es de por sí suficientemente elocuente. Lucas percibe un significado nuevo en las palabras de Isaías; lo que antes se aplicaba con toda propiedad al pueblo de dura cerviz se ve ahora de forma distinta: hay gente que se dejará seducir por la simplicidad y el encanto de las parábolas de Jesús, pero que, sin embargo, no llegará a comprender su verdadero sentido.

NOTAS EXEGETICAS

v. 9. *Sus discípulos*

Tiene que referirse a los Doce y a las mujeres, ya mencionados en Lc 8,1-2. El pasaje paralelo de Marcos (Mc 4,10) dice: *hoi peri auton syn tois dōdeka* (= «sus acompañantes y/con los Doce»). Éstos son los que constituyen el primer grupo, distinto de «los demás», calificados por Marcos expresamente como «los de fuera» (Mc 4,11).

v. 10. *A vosotros se os ha concedido*

Nueva presencia de la llamada «pasiva teológica» (= «Dios os ha concedido»; véase la «nota» exegética a Lc 5,20). Las palabras de Jesús aluden a una actuación del Padre, que ha elegido gratuitamente a los discípulos. Es el grupo de privilegiados, capaces de conocer lo que ver-

daderamente describe la parábola. De manera implícita se puede ver aquí la concepción lucana de lo que es ser discípuló de Jesús.

Entender los secretos del reinado de Dios

En la redacción de Marcos, fuente de inspiración de Lucas, se afirma directamente que a los discípulos se les ha concedido —Dios les ha concedido— «el secreto del Reino». En coincidencia con Mateo (cf. Mt 13,11), Lucas ha transformado el singular *mystērion* en el plural *mystēria,* y ha añadido el infinitivo *gnōnai* (= «conocer», «entender»). De este modo, la expresión de Lucas —y la correspondiente de Mateo— presentan el don de Dios a los discípulos como una experiencia de orden intelectual y cognitivo con respecto al Reino. No se trata de meros oyentes de la parábola, sino de oyentes cualificados que comprenden sus implicaciones. Por supuesto que esa comprensión no es un conocimiento esotérico restringido a un grupo de iniciados, sino una percepción de lo que es el Reino y de sus implicaciones para la existencia humana, que exige imperativamente una proclamación, una manifestación pública del misterio. Pero esa «inteligencia» de los discípulos no llega necesariamente a su plenitud con la explicación de la parábola que les proporciona Jesús; más adelante, en Hch 1,3b, Jesús resucitado dedicará un largo período —«cuarenta días»— a introducir plenamente a sus discípulos en el auténtico significado del Reino de Dios. Por otra parte, esa comprensión de los discípulos, esa penetración de los «secretos del Reino», aparece en incisivo contraste con los doctores de la ley, que se han «guardado la llave del conocimiento» (Lc 11,52), pero no han sabido hacer uso de esa prerrogativa. Cf. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium,* 459.

El uso del plural: «los secretos del Reino», puede ser un reflejo de la expresión judía contemporánea: *rāzê ʾEl* (= «los secretos de Dios»), que encontramos en varios textos de la literatura de Qumrán (1QpHab 7, 8; 1QS 3, 23; 1QM 3, 9; 16, 11; etc.). La construcción plural «los secretos», en Mateo y Lucas, no implica un carácter escatológico más difuminado que el singular, «el secreto», de la redacción de Marcos. Por otra parte, ninguna de las dos construcciones, ni el singular ni el plural, debe entenderse en sentido gnóstico. Ni se puede pretender, como piensa H. Conzelmann *(Theology,* 103), que «el secreto escatológico» de Mc 4,11 ha quedado sustituido por un «secreto atemporal», al que corresponde una revelación, también atemporal, de los misterios, en virtud de una gnosis. Lo único que podemos afirmar es que no hay datos suficientes para postular este cambio de perspectiva.

Los demás

La redacción de Marcos (Mc 4,11b) distingue entre los discípulos (*hymin* = «vosotros») y «los de fuera» (*ekeinois de tois exō*) Pero Lucas, al haber eliminado la indicacion de que Jesús está «solo» (*kata monas* Mc 4,10) con sus discipulos, tiene que reformular aquí la expresión El texto de Lucas dice literalmente *tois loipois* (= «el resto», es decir, «los demás»)

Sólo tienen parábolas

La traducción literal sería «pero al resto (se le ha concedido) en parábolas» Sobre el sentido de *parabole,* como ilustración, ejemplo, etc , tomados de la vida diaria de Palestina, véase la «nota» exegetica a Lc 4,23 J Jeremias (*The Parables of Jesus,* 16) trata de demostrar que el sentido originario del término *parabolai* era específicamente «enigmas», y se aplicaba, como expresión genérica, a la predicación de Jesús dirigida a los que no aceptaban su mensaje La interpretación no es muy convincente, pero no vamos a detenernos ahora en este punto Lucas toma de Marcos ese «dicho» concreto de Jesús, y no hay duda de que, en la fuente, esa máxima se refería a la parábola de la semilla Por tanto, *parabolai* hace referencia a ese tipo de ilustraciones ya mencionadas

De modo que

Lucas, fiel a los datos de su fuente (Mc 4,12), mantiene aquí la conjunción *hina,* Mateo, en cambio, la transforma en *hoti* (= «porque») para suavizar la expresión e indicar más bien el motivo de la incomprensión de la gente No cabe duda que el cambio se debe al trabajo redaccional del propio Mateo Por consiguiente, no hay ninguna razón para postular una «traducción incorrecta» de un hipotético *de-* arameo, que equivaldría a un pronombre relativo, pero que se ha interpretado en sentido causal por Mateo (*hoti*) y con valor de finalidad (*hina*) por Marcos y por Lucas, cf M Black, AAGA[3], 215 216

El problema radica en el significado de la conjunción *hina* Normalmente se ha interpretado en sentido final o teleológico, es decir, como expresión del motivo por el que Jesús predica en parábolas «para que los demás miren pero no vean, escuchen pero no entiendan» Cf E Stauffer, TDNT 3, 327, BAG, 378, H Windisch ZNW 26 (1927) 203 209, BDF, n 369(2) Según eso, Jesús habría predicado deliberadamente en línea con la actuación de Dios en el Antiguo Testamento, donde se envía a ciertos personajes, como los profetas o el propio Moisés, para endurecer el corazón del pueblo o poner terco al faraon Pero esa interpretación en sentido de finalidad siempre ha causado pro

blemas, ya que parece estar en abierta contradicción con la misma naturaleza de las parábolas, que es eminentemente ilustrativa y, en muchos casos, pretende clarificar ciertos elementos de la predicación de Jesús Por eso bastantes comentaristas prefieren interpretar la conjunción *hina* en sentido consecutivo, es decir, no como expresión de una finalidad de la predicación de Jesús en parábolas, sino más bien como una constatación de los resultados Cf Lc 9,45, 11,50

Otro dato que hay que tener en cuenta es la degradación de las partículas en el griego helenístico, y en concreto, el valor de la conjunción *hina* con subjuntivo, que muchas veces equivalía simplemente a *hōste* con infinitivo, expresión habitual del sentido consecutivo Cf M Zerwick, *Graecitas biblica,* n 352, BDF, n 391(5), BAG, 378b (n 2) La traducción que proponemos —«de modo que»— deja abiertas ambas posibilidades de interpretación, aunque, por lo que diremos más adelante, parece preferible el sentido de finalidad

Miran pero no ven, escuchan pero no entienden

Con esta reducción, Lucas ha suavizado la dureza del texto de Marcos «Así, por más que miran, no ven, por más que escuchan, no entienden, a menos que se conviertan y experimenten el perdón» (Mc 4,12) En cuanto al texto de Marcos, bien se puede considerar como una paráfrasis de Is 6,9 10, en la versión de los LXX *akoe akousete kai ou mē synete kai blepontes blepsete kai ou me idēte, epachynthe gar hē kardia tou laou toutou , mēpote idōsin tois ophthalmois kai tois ōsin akousōsin kai tē kardia synōsin kai epistrepsōsin kai iasomai autous* (= «oiréis con vuestro oído y no comprenderéis, estaréis mirando y no veréis, porque se ha embotado el corazón de este pueblo , no sea que vean con los ojos y escuchen con los oídos y entiendan con el corazón y se vuelvan [a mí] y lo les cure») Ciertamente, Lucas no formula su propia versión de este «dicho» sobre el texto de los LXX, en contraste con Mt 13,13 15, donde se cita expresamente la versión griega del Antiguo Testamento

El punto de partida de Lucas es, indiscutiblemente, el texto de Mc 4,12 Reproduce los dos participios de Marcos *blepontes* y *akouontes,* que corresponden a los dos determinantes *akoē* y *blepontes,* de la versión de los LXX Pero esos dos participios que, tanto en Marcos como en los LXX, equivalen a la construcción intensiva hebrea del infinitivo absoluto, quedan transformados, en la redacción de Lucas, en dos participios circunstanciales con valor concesivo, una construcción perfectamente griega (= «aunque miren, no ven, y aunque escuchen, no entienden») Además, Lucas omite la frase conclusiva que habla de conversión y de perdón, sin duda, en su mentalidad, eso no cuadraba con la

predicación de Jesús. (La omisión de estas referencias es un argumento a favor de la interpretación de *hina* en sentido final.) Es perfectamente razonable la idea de J. Dupont *(La parabole du semeur dans la version de Luc,* 102), cuando afirma que Lucas suprime esa frase conclusiva para no dar la impresión de que el empleo de parábolas por parte de Jesús pretendía deliberadamente poner obstáculos a la conversión; en consonancia con esa mentalidad, el evangelista añade una precisión semejante, pero menos incisiva, en la interpretación de la parábola cuando explica quiénes constituyen la primera categoría de oyentes de la palabra (cf. v. 12).

Finalmente, disentimos de la interpretación propuesta por J. Jeremias con respecto a la partícula *mēpote* en el texto de Mc 4,12, que representaría un equivalente al arameo *dilemā'* usado en el TgIs 6,10 en el sentido de «a no ser que». El motivo fundamental de este disentimiento es que no se puede admitir que ésa sea «la interpretación contemporánea de Is 6,10b» (cf. *The Parables of Jesus,* 17). La fecha de composición del targum de Isaías hay que situarla hacia los siglos IV/V después de Cristo.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 8,9-10

(Aparte de la reseñada en el párrafo anterior: 8,4-8)

Cerfaux, L., *La connaissance des secrets du royaume d'après Matt. xiii. 11 et parallèles:* NTS 2 (1955-1956) 238-249.

Gnilka, J., *Die Verstockung Israels: Isaias 6,1-10 in der Theologie der Synoptiker* (Munich 1961) 119-129.

Siegman, E. F., *Teaching in Parables (Mk 4,10-12; Lk 8,9-10; Mt 13, 10-15):* CBQ 23 (1961) 161-181.

39. *EXPLICACION DE LA PARABOLA DE LA SEMILLA* (8,11-15)

[11] Éste es el significado de la parábola:

La semilla es la palabra de Dios. [12] Los que quedan por el camino son los que escuchan, pero enseguida viene el diablo y les quita de su corazón la palabra, por miedo de que lleguen a creer y se salven. [13] Los que están en terreno pedregoso son los que, al escuchar, aceptan la palabra con alegría; pero, como no tienen raíces, aunque crean por algún tiempo, en el momento de la prueba desertan. [14] Lo que cayó entre zarzas representa a los que escuchan, pero en su afán de vivir la vida se ahogan de preocupaciones por las riquezas y los placeres, y así no llegan a madurar. [15] Pero lo que está en tierra buena representa a los que escuchan la palabra y la conservan en un corazón noble y generoso, y con su perseverancia producen fruto.

COMENTARIO GENERAL

En la redacción de Lucas, la interpretación de la parábola de la semilla (Lc 8,11-15) se anuda sin interrupciones a la declaración de Jesús sobre el motivo de su predicación en parábolas. De hecho, como ya indicábamos en el episodio anterior, todo este pasaje (Lc 8,4-15) constituye una unidad de discurso mucho más homogénea que su correspondiente en el Evangelio según Marcos. La interpretación propiamente dicha (vv. 11-15) carece de una fórmula introductoria, en contraste con la indicación de Marcos: *kai legei autois* (= «y les dice» o «y les dijo»); pero, en realidad, es una respuesta a la pregunta planteada por los discípulos en el v. 9.

La interpretación de la parábola, tal como la presenta Lucas, está en clara dependencia de Marcos. Ésta es la conclusión a la que llega D. Wenham, después de haber analizado el pasaje desde todos los posibles aspectos de interdependencia sinóptica (*The Interpretation of the Parable of the Sower:* NTS 20, 1973-1974,

299-319). Wenham llega a postular un núcleo presinóptico, que Lucas habría podido conocer; pero, en definitiva, su conclusión es que la forma actual, en el Evangelio según Lucas, «depende del pernicioso influjo de Marcos», especialmente Lc 8,13. Aunque se puede dudar que la calificación «pernicioso» sea la más adecuada, lo que es indiscutible es la dependencia de Lucas con respecto a la redacción de Marcos.

Después de haber identificado la semilla con «la palabra de Dios», Lucas conserva numerosos detalles de la interpretación según Marcos (Mc 4,13-20), que no se refieren directamente a la semilla, sino que pasa, de manera abrupta, a la interpretación de los cuatro tipos de terreno en los que cae la semilla. La transición entre los vv. 11b y 12 es, gramaticalmente, de lo más violenta, ya que el plural masculino: *hoi de* (= «los que»: v. 12) no concierta en absoluto con el singular *sporos* (= «semilla»). Pero la razón de esa brusquedad literaria hay que encontrarla en la propia fuente, es decir, en la misma redacción de Marcos. Es cierto que Lucas omite un versículo entero de Marcos (Mc 4,13), un texto difícil y muy poco halagüeño para los discípulos; pero, si nos fijamos bien, la transición que supone Mc 4,15 no es, en modo alguno, más armoniosa que la de Lucas (Lc 8,12).

Desde el punto de vista de historia de las formas, la interpretación de la parábola se puede catalogar como «dicho» de Jesús. Aunque determinados comentaristas —H. B. Swete, M.-J. Lagrange, A. Plummer y otros— defienden la autenticidad histórica de esa interpretación, es decir, pronunciada por el mismo Jesús durante su ministerio público, la opinión más corriente en la actualidad es que se trata de una interpretación elaborada por la comunidad primitiva, que ha alegorizado la parábola y ampliado considerablemente su sentido. Un dato indiscutible es que la interpretación proyecta la parábola hacia un nuevo horizonte; ya no se trata de la noción de una abundante cosecha escatológica, sino de una auténtica exhortación a la perseverancia y a la fe, como características del cristiano. Esa tonalidad de exhortación no es exclusiva de Lucas, sino que ya es perceptible en la redacción de Marcos. Precisamente en esa redacción hay ciertos detalles que apuntan hacia una composición posterior:

1) El empleo de *ho logos* (= «la palabra») en sentido absoluto. En realidad, esa terminología, en labios de Jesús, no aparece más que en este pasaje (Mc 4,14-20); mientras que en el resto del Nuevo Testamento, *ho logos* significa habitualmente «el evangelio» (véanse sus apariciones en algunos contextos narrativos del propio Marcos: Mc 1,45; 2,2; 4,33; 16,20; cf. Lc 1,2; Hch 4,4; 8,4; 11,19; Gál 6,6; Col 4,3).

2) Sólo en este pasaje (Mc 4,14) se emplea el verbo *speirein* (= «sembrar») en sentido de «predicar».

3) Los adjetivos compuestos *proskairos* (= «inconstante», «efímero») y *akarpos* (= «estéril») carecen de correspondientes en las lenguas semíticas (Mc 4,17.19).

Estos detalles plantean la plausibilidad de que la interpretación pueda provenir de determinados ambientes de la comunidad primitiva, en los que la parábola original de Jesús experimentó un proceso de alegorización en un sentido mucho más amplio del que poseía originariamente.

R. E. Brown, en su artículo *Parable and Allegory Reconsidered:* NovT 5 (1962) 36-45, critica las excesivas simplificaciones que han caracterizado, en nuestro siglo, a la interpretación de las parábolas, comenzando por el propio A. Jülicher; no cabe duda que la distinción entre parábola y alegoría ha sido demasiado drástica. Es perfectamente admisible la opinión de Brown cuando afirma que muchas parábolas contienen realmente elementos alegóricos, y, por consiguiente, no hay ninguna razón para pensar que Jesús no podría haber utilizado tanto una alegoría como una parábola. Por su parte, Brown reconoce que la interpretación de esta parábola «se ha adaptado a la situación de la primitiva comunidad»; pero, al mismo tiempo, está convencido de que, en esa misma interpretación, «se puede encontrar... una explicación alegórica atribuible al propio Jesús» (*art. cit.,* 40). Es posible que sea así; pero lo cierto es que carecemos de pruebas fehacientes.

En la interpretación de la parábola según Lucas aparecen también dos de los elementos que ya apuntamos anteriormente como indicativos de que la versión de Marcos daba la impresión de ser tardía. El empleo de *ho logos* (= «la palabra»), en sentido absoluto (Marcos), se transforma aquí en «la palabra de Dios» (Lc 8,11)

o simplemente se queda en «la palabra» (Lc 8,12.13.15). Igualmente —y a pesar de las explicaciones de G. Schneider *(Das Evangelium nach Lukas,* 183)—, la interpretación se centra no tanto en la suerte que corre la semilla cuanto en los diversos terrenos que la acogen, y que se describen como diversas clases de oyentes, con sus respectivas reacciones ante la palabra de Dios.

La explicación de la parábola, según la versión de Lucas, no comporta una alegorización de todos los detalles. Por ejemplo, no se dice quién es el «labrador». ¿Se refiere a Jesús?, ¿a los discípulos?, ¿a quién? No se explica el significado del «ciento por uno»; como, por otra parte, tampoco lo hace Marcos. No se desciende a aplicaciones minuciosas de la semilla «pisoteada» o de la «falta de humedad». Lo único que queda claro es que la semilla es la palabra de Dios; los pájaros del cielo representan al diablo; las zarzas agrupan tres clases de distracciones que tejen la existencia diaria, y los cuatro tipos de terreno corresponden a cuatro categorías de oyentes de la palabra.

En el ámbito de la literatura extrabíblica se podría aducir un texto apócrifo, que guarda cierto paralelismo con esta parábola y su interpretación. Es el siguiente: «Lo mismo que un labrador siembra en su campo diversas clases de semillas y planta infinidad de esquejes, pero no todas las semillas se salvan ni todo los esquejes echan raíces, así pasa con los seres humanos sembrados en este mundo de Dios: no todos llegan a experimentar la salvación» (2 Esd 8,41-44).

Este pasaje, tomado de la apocalíptica judía —concretamente, del llamado *Cuarto libro de Esdras,* escrito hacia el año 100 d. C.—, ofrece un interesante paralelo con la parábola que estamos analizando, y de manera especial con la versión de Lucas, por la presencia del tema de la «salvación».

En una perspectiva más bien genérica, se puede decir que la interpretación de la parábola de la semilla presenta cuatro clases de oyentes de la palabra de Dios:

1) Los que carecen de una fe que les lleve a la salvación. Lucas introduce en la interpretación atribuida a Jesús sus propias ideas sobre la fe y la salvación. Si la «palabra de Dios» es una palabra salvífica, la reacción frente a ella tiene que implicar necesariamente

la fe. Pero, en el caso de este primer grupo, la oportunidad de esa reacción de fe se desvanece y no precisamente por una intervención del propio Jesús —como podría deducirse del final de Mc 4,12—, sino por una actuación del mal personificado, es decir, por el influjo perverso del que constituye la realidad diametralmente opuesta a la palabra salvífica.

2) Los que desertan en el momento de la prueba. La reacción de este segundo grupo es, en realidad, una actitud de fe, pero por poco tiempo. Falla la perseverancia, sobre todo en la adversidad, y el desenlace es la apostasía. La deserción, como resultado final de este segundo grupo, le asimila prácticamente al primero; la consecuencia, en última instancia, es la misma.

3) Los que escuchan la palabra de Dios, pero no llegan a conseguir una plena madurez en su vida cristiana. Los comienzos son excelentes, ya que escuchan y abren el corazón a la palabra; pero enseguida vienen las preocupaciones de la vida diaria y los atractivos de la existencia y ahogan esa actitud de escucha, sin dejarla llegar a fructificar.

4) Los que escuchan la palabra de Dios con corazón abierto y maduran en una plenitud de vida cristiana. En este grupo, la palabra de Dios produce las más valiosas reacciones del ser humano: sincera nobleza, espléndida generosidad y madurez cumplida. Dos son las características fundamentales de este último grupo: conservar la palabra en su corazón y no interrumpir su crecimiento hasta producir un fruto abundante.

No basta escuchar la palabra de Dios «con alegría» (v. 13); a un cristiano maduro hay que exigirle mucho más. Comparada con la versión de Marcos, la interpretación de la parábola en Lucas subraya con mayor énfasis la actitud de fe y el esfuerzo de perseverancia. Por último, aunque la interpretación no toca el punto central de la parábola originaria, es decir, la seguridad del éxito de la cosecha escatológica, no se puede leer este pasaje como si quisiera decir que el fracaso de la semilla —tres grupos— supera los logros de la maduración —un solo grupo—, ya que la interpretación soslaya absolutamente cualquier explicación del resultado: «el ciento por uno».

Otro punto que no hay que pasar por alto es que, aunque la

parábola pertenece a las llamadas «parábolas de crecimiento», en la tradición sinóptica, y, consiguientemente, su interpretación podría revestir determinadas connotaciones eclesiales, es muy discutible hasta qué punto esas presuntas referencias eclesiológicas constituyen una finalidad de la parábola en sí misma. No se puede negar que de los cuatro grupos que se presentan, el cuarto se concibe como un modelo para la comunidad cristiana; pero todo esto no se afirma de manera explícita, sino que sólo se insinúa indirectamente. B. Gerhardsson, en línea con L. Cerfaux y J. Dupont, afirma categóricamente que la versión lucana de la interpretación de la parábola no reproduce el ambiente de las escuelas rabínicas, sino que refleja las preocupaciones de una joven comunidad misionera que lucha por su fe y reflexiona sobre esa misma fe (cf. NTS 14, 1967-1968, 183). Lo que verdaderamente se acentúa es la «fe», la «prueba», la «constancia», la «perseverancia». Por supuesto que todas esas cualidades representan actitudes de grupo; pero aún no se habla expresamente de «Iglesia». La conciencia explícita de esa realidad aflora únicamente en la segunda parte de la obra de Lucas, es decir, en el libro de los Hechos; ahí es donde el énfasis en la escucha de la palabra de Dios, dentro de una comunidad ya organizada, pasa a ser una magnitud de primer plano.

NOTAS EXEGETICAS

v. 11. *Éste es el significado de la parábola*

Literalmente: «Pues ésta es la parábola» *(estin de hautē hē parabolē).* En rigor, la fórmula empleada por Lucas identifica la interpretación con la propia parábola.

La semilla es la palabra de Dios

La identificación que establece Lucas es mucho más explícita que la de Marcos: «el labrador siembra la palabra» (Mc 4,14). Para el significado peculiar —y casi diríamos exclusivo— que tiene en Lucas el término «la palabra de Dios», véase la «nota» exegética a Lc 5,1. La adición introducida por Lucas en Lc 8,5: *ton sporon autou* (= «su semilla»), hace necesario la repetición aquí de ese mismo término (véase el «comentario» general a la parábola: Lc 8,4-8). En el texto correspondiente de Mateo, la formulación es «la palabra del Reino» (Mt 13,19); una

sustitución perfectamente adecuada a la temática general del capítulo (Mt 13). Sería interesante comparar esta formulación con 2 Esd 9,31: «Mira, yo siembro mi ley en ti (en tu corazón) y producirá fruto dentro de ti, y por su medio, alcanzarás gloria imperecedera». Véase, para ulteriores detalles, C.-P. März, *Das Wort Gottes bei Lukas.*

v. 12. *Los que quedan por el camino*

La interpretación debería continuar lógicamente con «lo sembrado por el camino»; pero Lucas modifica inmediatamente la frase, cambiándola al masculino de plural *(hoi de* = «los que»), porque piensa en el predicado personal que viene a continuación: «(son) los que escuchan». Es indiscutible el influjo de Mc 4,15 *(houtoi de).*

El diablo

Véase la «nota» exegética a Lc 4,2. En el texto paralelo, Marcos emplea el nombre semítico «Satanás» (Mc 4,15); Lucas lo sustituye por este apelativo griego. En el mundo contemporáneo se atribuía al «diablo» un cierto poder sobre «el corazón» humano.

Por miedo de que lleguen a creer y se salven

Literalmente: «no sea que, creyendo, se salven». Se trata de una adición redaccional de Lucas; Marcos sólo menciona la actuación de Satanás, que «se lleva la palabra sembrada en ellos». En la presentación de Lucas, la yuxtaposición de las dos nociones: «fe» (= «creyendo», «lleguen a creer») y «salvación» (= «se salven») cuadra perfectamente con el énfasis en «la palabra de Dios». La idea de «fe» volverá a aflorar en el siguiente v. 13. Sobre las relaciones entre esta adición y la omisión de la última frase de Is 6,10 en el precedente v. 10, véase la «nota» exegética a ese último pasaje (Lc 8,10). Una correlación semejante entre «fe» y «salvación» aparecerá ulteriormente en Hch 16,31.

v. 13. *Aceptan la palabra con alegría*

La «alegría» se refiere indudablemente al clima de entusiasmo que se crea en la conversión.

Como no tienen raíces

La expresión proviene de Marcos (Mc 4,17), aunque Lucas omite la determinación *en heautois* (= «en sí mismos»). Con todo, se puede detectar una incoherencia en la redacción de Lucas, ya que, en la exposición de la parábola (Lc 8,6), no ha hecho la más mínima mención de las «raíces», limitándose a explicar el agostamiento de la semilla «por falta de humedad».

Aunque crean por algún tiempo

En su redacción, Lucas vuelve a hacer presente el tema de la «fe» (cf Lc 8,12) Otro cambio, con respecto a Marcos, es la sustitución del adjetivo compuesto *proskairos* (= «inconstante», «efímero») por una expresión más elegante, es decir, por la frase preposicional *pros kairon* Véase la «nota» exegética a Lc 4,13

En el momento de la prueba

Hay que considerar como decididamente deliberada la sustitución de dos términos de Marcos *thlipsis* (= «tribulación» escatológica) y *diogmos* (= «persecución») por *peirasmos,* habitualmente traducido por «tentación», pero que, en realidad, se refiere a una apostasía de los principios cristianos, cuando lo que se exige es una inconmovible perseverancia Véase, para ulteriores detalles, la obra de S Brown, *Apostasy and Perseverance,* 12-16, y el artículo de L Cerfaux *Fructifier en supportant (l'épreuve) À propos de Luc, viii, 15* RB 64 (1957) 481-491

Desertan

Nueva sustitución operada por Lucas En vez del verbo usado por Marcos *skandalizontai* (= «tropezar», «caer»), Lucas escribe *aphistantai* (= «desertar», «desistir»), que, por su referencia a la defección, es mucho más enérgico y supone una ruptura mucho más radical La sustitución demuestra una decidida intolerancia por parte de Lucas con respecto a los entusiastas pusilánimes y superficiales que abrazan una determinada causa mientras les conviene para sus propios intereses y su comodidad personal

v 14 *Escuchan*

En la mentalidad de Lucas, la reacción de «fe» comienza con la «escucha» de la palabra, pero la descripción tanto de este grupo como del siguiente deja bien claro que, en su concepción, la verdadera fe supone un compromiso mucho más serio La formulación paulina de este momento inicial de la actitud de fe puede verse, por ejemplo, en Rom 10,17

En su afán de vivir la vida, se ahogan de preocupaciones por las riquezas y los placeres

La traducción literal sería «mientras progresan (¿en edad?), se ahogan por las preocupaciones, las riquezas y los placeres de la vida». La interpretación de la parábola, en la versión de Marcos, menciona tres cate-

gorías de obstáculos al verdadero compromiso con la palabra, Lucas conserva esas tres instancias, aunque cambia ligeramente la formulación Esos tres capítulos de distracciones se pueden comparar con las «tres redes de Belial» en las que se debate Israel, según el autor del *Documento de Damasco* (CD 4,15-5,10) profanación del santuario, riqueza y disfrute de dos mujeres durante la propia vida Cf H Kosmala, *The Three Nets of Belial A Study in the Terminology of Qumran and the New Testament* ASTI 4 (1965) 91-113

No llegan a madurar

Todo ese dinamismo que caracteriza los comienzos de la actitud de fe no sigue una línea de continuidad, sino que más bien queda raquítico y depauperado

v 15. *La conservan en un corazón noble y generoso*

En esta nueva presencia del «corazón» resuena la ya enunciada anteriormente en el v 12 En la mentalidad veterotestamentaria, el «corazón» es la sede de las reacciones humanas frente a la actuación de Dios Lucas añade a esa noción típica del Antiguo Testamento la expresión clásica del humanismo griego *kalos kagathos* (= el hombre «noble y generoso»), de modo que la formulación resulta *kardia kalē kai agathē* (= «un corazón noble y generoso») Cf W Grundmann, TDNT 3, 540-543 La combinación *kalos kai agathos* aparece únicamente aquí en todo el Nuevo Testamento, pero ya tiene sus precedentes en la versión griega de los LXX (Tob 5,14, 2 Mac 15,12, 4 Mac 4,1), cf. Flavio Josefo, *Ant* IV, 4, 3, X, 10, 1 Sobre la «tierra buena», véanse las reflexiones en nuestra introducción general, tomo I, p 208

Con su perseverancia producen fruto

El fruto se condiciona a una actitud constante —o más bien decidida e impertérrita— ante la adversidad

BIBLIOGRAFIA SOBRE 8,11-15

(Además de la reseñada anteriormente,
a propósito de Lc 8,4-8 y Lc 8,9-10)

Brown, S , *Apostasy and Perseverance,* 119-125
Cerfaux, L , *Fructifier en supportant (l'épreuve) À propos de Luc, viii, 15* RB 64 (1957) 481-491.

Gervais, J., *Les épines étouffantes: Luc 8, 14-15:* «Église et théologie» 4 (1973) 5-39.

Kodell, J., *«The Word of God Grew»: The Ecclesial Tendency of Logos in Acts 1,7* [sic (léase 6,7)]; *12,24; 19,20:* Bib 55 (1974) 505-519.

Kosmala, H., *The Three Nets of Belial: A Study in the Terminology of Qumran and the New Testament:* ASTI 4 (1965) 91-113.

März, C.-P., *Das Wort Gottes bei Lukas: Die lukanische Worttheologie als Frage an die neuere Lukasforschung* (Leipzig 1974) 57-59.

Wenham, D., *The Interpretation of the Parable of the Sower:* NTS 20 (1973-1974) 299-319.

Zedda, S., *Poreuomenoi sympnigontai (Lc 8,14):* «Euntes docete» 27 (1974) 92-108.

Zingg, P., *Das Wachsen der Kirche: Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie* (Gotinga-Friburgo 1974) 76-100.

40. *PARABOLA DEL CANDIL*
(8,16-18)

16 Nadie enciende un candil para luego taparlo con un cacharro
o meterlo debajo de la cama; más bien lo pone en un cande-
lero para que los que entran puedan ver la luz.
17 Pues no hay nada secreto que no vaya a hacerse público
ni hay nada oculto que no vaya a descubrirse o sacarse a la luz.
18 Por tanto, atención a cómo escucháis. Porque al que tie-
ne se le dará más, pero al que no tiene se le quitará hasta lo
que cree que tiene.

COMENTARIO GENERAL

Toda esta sección del Evangelio según Lucas, en la que se presenta a Jesús predicando la palabra de Dios, continúa con una parábola conocida generalmente como «parábola del candil» (Lc 8,16-18). Esta designación no parece, en realidad, la más adecuada, ya que el pasaje está formado por una serie de tres máximas de Jesús, probablemente independientes entre sí, pero yuxtapuestas aquí en una sola unidad. R. Bultmann (HST, 81) los llama «*mešallîm* de doble hemistiquio» o simplemente proverbios relacionados con sus homónimos del Antiguo Testamento. Otra de las observaciones de Bultmann se refiere al parecido de estas frases con las máximas de la sabiduría profana (HST, 98). Resulta difícil precisar hasta qué punto representan palabras auténticas de Jesús. Ya en el capítulo de Marcos dedicado a las parábolas de Jesús (Mc 4) están agrupados en una unidad de discurso; es probable que el evangelista los haya puesto juntos por considerarlos como parábolas (cf. J. Jeremias, *The Parables of Jesus,* 41). Mateo, por su parte, en su discurso de las parábolas (Mt 13), ha omitido los dos primeros dichos y ha conservado sólo el último (Mt 13,12). V. Taylor (FGT, 90-92) subraya el carácter artificioso de la composición y la compara con los proverbios del Eclesiastés y con los del Eclesiástico.

Lucas conserva, una vez más, el orden de su fuente («Mc») y añade esta serie de máximas a la explicación de la parábola de la semilla. Pero cabe preguntarse por qué habrá conservado Lucas

esos materiales de Marcos, siendo así que omite las dos parábolas siguientes: la de la semilla que crece sin que se dé cuenta el labrador (Mc 4,26-29) y la del grano de mostaza (Mc 4,30-32), y suprime igualmente la conclusión de todo el capítulo (Mc 4,33-34). Un examen atento de la composición de Lucas muestra dos cosas: su dependencia de Marcos y su interés por vincular estas máximas —y de la manera más estrecha posible— con esta sección de su narración evangélica. Para eso no sólo omite la habitual frase introductoria de Marcos, que tiende a subrayar el carácter independiente de esas máximas, sino que une toda la serie con el final de la explicación de la parábola (Lc 8,15) por medio de la partícula ilativa *de;* es más, para reforzar la cohesión interna de los diversos materiales introduce en el v. 18b la partícula causal *gar* (= «porque») y omite otras dos máximas que aparecen en la redacción de Marcos: «El que tenga oídos para oír, que oiga» (Mc 4,23) y la referencia a «la medida» (Mc 4,24b). Probablemente, estas dos últimas omisiones se deben a que Lucas ya las ha introducido en otros pasajes anteriores (cf. Lc 8,8 y 6,38; esta última, paralela a Mt 7,2).

Estos tres dichos de Jesús, que aparecen juntos en este pasaje (Lc 8,16-18), volverán a aflorar en otros momentos de la narración evangélica de Lucas, aunque con ligeras variaciones formales: el v. 16 tiene su paralelismo en Lc 11,33 (= Mt 5,15); el v. 17 adquiere una formulación semejante en Lc 12,2 (= Mt 10,26), y el v. 18b es prácticamente igual a Lc 19,26 (= Mt 25,29). En otras palabras: nos encontramos con tres «duplicados» de Lucas (véase nuestra discusión de este fenómeno en la introducción general a este comentario, tomo I, p. 144). En este pasaje, la formulación de las máximas depende de la redacción de Marcos, como se deduce de la secuencia de los enunciados y de su relación con el contexto precedente. Los otros tres versículos sueltos —los «duplicados»— provienen de «Q», aunque su formulación concreta en los respectivos contextos, es decir, la forma que tenían en «Q» ha dejado sentir su influjo en este pasaje, a pesar de que reproduce el texto de Marcos. T. Schramm *(Der Markus-Stoff,* 23-24) también admite que estas máximas recogidas por Lucas dependen de la redacción de Marcos, pero piensa que la formulación específicamente lucana obedece a influjos de otras fuentes particulares de Lucas. Pero eso parece absolutamente innecesario.

También el *Evangelio según Tomás* recoge esta serie de máximas (EvTom 33, 5-6, 41), y la segunda se conserva parcialmente en la primitiva recensión griega de ese escrito copto (cf. POxyr 654, 29-31, 38-40; véase ESBNT, 381-387).

La formulación de la primera máxima (v. 16) no coincide exactamente con Mc 4,21 ni con Lc 11,33, aunque se detectan claros influjos de este último texto de Lucas. El pasaje correspondiente del *Evangelio según Tomás* dice así: «Porque nadie enciende un candil para taparlo con un celemín o ponerlo en un lugar oculto. Más bien lo pone en un candelero, de modo que todo el que entre o salga pueda ver la luz» (EvTom 33b). En el texto copto, esta máxima (n. 33b) viene inmediatamente después de otra sobre la predicación desde las azoteas (n. 33a). La yuxtaposición de ambas máximas se opera mediante un enlace verbal, la palabra *maaje,* que en la primera máxima quiere decir «oído» (n. 33a), mientras que en la segunda tiene el significado de «celemín» (33b). Este tipo de enlace verbal es posible únicamente en copto; de donde se deduce obviamente que la yuxtaposición de ambas máximas no pertenece a su composición originaria. Por desgracia, la recensión griega no ofrece duplicación de máximas. Por otra parte, la versión copta de la parábola del candil depende de la redacción de Lucas, e incluso más de Lc 11,33 que de Lc 8,16. Véase W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen,* 82; J. Ménard, *L'Évangile selon Thomas,* 131.

El segundo «dicho» de Jesús, referido a una eventual manifestación de los secretos (Lc 8,17), está ampliamente condicionado por la formulación de Marcos (Mc 4,22); pero hay un detalle —*ou mē gnōsthē* (= «que no llegue a saberse», «que no vaya a descubrirse»)— que muestra un influjo indiscutible de Lc 12,2, es decir, de la formulación de «Q». Por otra parte, Lucas omite el epifonema de Mc 4,23, que es una pura repetición de Mc 4,9. Sobre este mismo tema, el *Evangelio según Tomás* dice: «Porque no hay nada oculto que no vaya a manifestarse» (EvTom 5b). La recensión griega (POxyr 654, 31) añade: «y (nada) sepultado que no [se saque a la luz]» (cf. ESBNT, 381-384). Ese mismo escrito copto nos ofrece una nueva formulación: «porque no hay nada oculto que no vaya a manifestarse ni nada encubierto que no llegue a descu-

brirse» (EvTom 6d). Ambas formulaciones, tanto la original copta como la recensión griega, que coinciden con la tradición sinóptica, dependen claramente de Lc 8,17. Véase, para ulteriores detalles, la obra de W. Schrage *Das Verhältnis des Thomasevangeliums,* 35.

La tercera máxima (v. 18) depende de Mc 4,25, excepto la adición redaccional de Lucas: «lo que cree que tiene». No se detecta ningún influjo de la formulación proveniente de «Q» en Lc 19,26. El *Evangelio según Tomás* recoge también ese tema: «(Al) que tiene (algo) en su mano le darán (más), y (al) que no tiene le quitarán lo poco que tiene» (EvTom 41). Como se ve, la formulación copta depende de Mc 4,25, salvo las dos pequeñas adiciones: «en su mano» y «lo poco». Véase W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomasevangeliums,* 96-97.

A primera vista, da la impresión que las tres máximas de Jesús son perfectamente obvias. Pero, de hecho, hay que entenderlas dentro del contexto global en el que se encuentran, es decir, en su relación con la actividad de Jesús, que, según los datos de Lc 8,1.4, consiste en la predicación de la palabra de Dios en su proclamación de la buena noticia del Reino. En el pasaje precedente, o sea, en la interpretación de la parábola de la semilla, Lucas establece una contraposición entre los que escuchan la palabra «con alegría» (Lc 8,13 = Mc 4,16) y los que «la conservan en un corazón noble y generoso» y producen fruto «con su perseverancia» (Lc 8,15: adición personal del evangelista). Ahora, en el v. 18a, dice expresamente: «Atención a *cómo* escucháis», en clara alusión a las diversas modalidades expuestas en la interpretación de la parábola de la semilla. Tal vez la razón por la que ha omitido la parábola que sigue en la redacción de Marcos —la semilla que crece sin que el labrador se dé cuenta de ello (Mc 4,26-29)— consista en que esa parábola no concuerda con el énfasis que pone el propio Lucas en los diversos modos de escuchar la palabra; ese tipo de crecimiento le parece demasiado automático. Si esto es así, la función de los tres dichos de Jesús consiste en subrayar la verdadera actitud con que se debe escuchar la palabra de Dios. Por una parte, el v. 16 afirma que nadie enciende una lámpara para ponerla en un lugar oculto, sino que la pone en un candelero para que su luz pueda difundirse. En relación estrecha con este versículo, el 17 declara que todo secreto terminará por hacerse público, tarde o temprano lle-

gará a manifestarse (hay que recordar, a este propósito, la afirmación de Jesús en Lc 8,10). De modo que la manifestación de los secretos y la finalidad por la que una lámpara debe colocarse sobre un candelero están íntimamente relacionadas. A renglón seguido viene la amonestación de Jesús sobre el *modo* de escuchar la palabra: «Atención a *cómo* escucháis» (v. 18a). E inmediatamente después, en el 18b, se enuncia la disponibilidad abierta con la que debe escucharse la palabra, una actitud de madurez que causará una progresiva maduración en el oyente. Es decir, a la madurez inicial de la escucha se le añadirá un nuevo impulso, una ulterior maduración. De esta manera, la metáfora de encender un candil describe la conducta del verdadero discípulo de Cristo; su modo de escuchar la palabra tiene que ser tal, que produzca verdaderamente fruto. La lámpara no se enciende para que su luz permanezca oculta, sino para que ilumine a los que entran en el recinto. La prerrogativa que se concede a los discípulos, es decir, su iluminación para que conozcan los secretos del Reino, está destinada —ése es el plan de Dios— a una proclamación lo más amplia y pública posible. Así, el cristiano maduro, precisamente porque conserva la palabra de Dios con una inconmovible perseverancia, se convierte en luz para «los demás». Este concepto es de importancia capital en la exposición de Lucas, para quien la característica del cristiano es su función de «testigo» (cf. Lc 24,48; Hch 1,8, y el desarrollo de la temática del «testimonio» a lo largo de todo el libro de los Hechos).

Otra de las cuestiones que se han suscitado en torno a esta interpretación contempla la posibilidad de que Jesús se refiera a su propia predicación como luz que ilumina a todos los que entran (cf. Lc 2,32), una luz que tiene que manifestarse públicamente. Esta línea interpretativa no es, en sí, absolutamente imposible; pero no parece concordar adecuadamente con los datos del v. 18a, que insiste en el modo de la escucha, ni con el 18b, en el que se afirma que «al que no tiene se le quitará lo que cree que tiene».

En resumen, la interpretación más adecuada de todo este complejo de máximas parece ser su insistencia en el modo de escuchar la palabra de Dios, tal como cabe esperar del verdadero discípulo de Cristo. Ahí radica el impacto de la redacción personal del propio Lucas.

v 16 *Nadie enciende un candil*

Lucas suprime la frase introductoria de Marcos *kai elegen autois* (= «y les decía», «y les dijo») Igualmente cambia la tosca formulación de su fuente, transformando la pregunta en afirmación genérica y universalizante, la fórmula de Marcos «¿Acaso se trae un candil para meterlo debajo de un cacharro o de la cama?» (Mc 4,21), se enuncia en estilo proverbial «Nadie enciende un candil para luego taparlo con un cacharro o meterlo debajo de la cama» Cf Lc 11,33

Para luego taparlo con un cacharro

La redacción de Lucas cambia el instrumento que sirve para tapar la lámpara, mientras que Marcos habla específicamente de un «celemín» (*modion* Mc 4,21), Lucas generaliza el término empleando la palabra *skeuos,* que puede significar «vasija», «cacharro», «instrumento», «cántaro», «cuenco», «recipiente», etc , según las diversas formas y usos Tapar una lámpara con cualquier tipo de instrumento doméstico era probablemente el modo más seguro de apagarla Lo que hemos traducido por «candil» era indudablemente una pieza circular de terracota, casi totalmente cubierta, menos una cánula por donde se vertía el aceite y se encendía la llama, eso era lo más corriente en Palestina en el período helenístico y en tiempos de la dominación romana (cf IDB 3, 63 64)

O meterlo debajo de la cama

La fraseología es suficientemente indicativa de la ausencia de luminosidad, que es el punto de la comparación que quiere expresar la parábola

En un candelero

Una especie de soporte, único o múltiple, al que se podían acoplar varias lámparas de aceite Para que la luminosidad sea efectiva, el candil o la lámpara tienen que estar situados a cierta altura Una ilustración de una lámpara del tiempo de Herodes, sobre su correspondiente candelero, puede verse en BA 42 (1979) 192

Para que los que entran puedan ver la luz

El P^{75} y el códice B, dos importantes manuscritos del Evangelio según Lucas, omiten toda esta frase, pero casi todas las ediciones críticas modernas del Nuevo Testamento griego la incluyen Cabe preguntarse si la introducción de ese texto en nuestro pasaje obedece a un influjo de

Lc 11,33 En cualquier caso, el Evangelio según Mateo tampoco tiene un estricto paralelismo con esta frase concreta (cf Mt 5,15)

De todos modos, se trata de una adición redaccional de Lucas, que complementa el texto de su fuente («Mc») La imagen supone una casa dotada de vestíbulo, que, aunque no era frecuente en Palestina, era normal en el mundo grecorromano de la época Véase C H Dodd, *Changes of Scenery in Luke* ExpTim 33 (1921 1922) 40 41, J Jere mias, *Die Lampe unter dem Scheffel* ZNW 39 (1940) 237 240 Esta interpretación ha sido cuestionada por H Schurmann (*Lukanische Reflexionen uber die Wortverkundigung in Lk 8,4 21, 225*, n 43), pero las objeciones de Schurmann han recibido cumplida respuesta en el ar ticulo de J Dupont *La lampe sur le lampadaire dans l'evangile de saint Luc (VIII, 16, XI, 33)*, 48, n 17

La expresión «los que entran» tiene que referirse a algunos de «los demás» (Lc 8,10), que, aunque todavía no han recibido la comprensión de los secretos del Reino, experimentan una atracción por el poder de la luz

v 17 *No hay nada secreto que no vaya a hacerse público*

Este versículo está íntimamente relacionado con el pasaje precedente por medio de la conjunción *gar* (= «porque», «pues») Lucas ha simplificado la enrevesada formulación de Marcos, que introduce una cons trucción condicional y final *ean me hina* (= «si no es para que»), Lucas se contenta con un simple relativo *ho* (= «que»)

Esta máxima está convencionalmente unida a la precedente, en vir tud de una cadena de contrastes luz/tinieblas (u oscuridad), secreto/ público, oculto/manifiesto Considerado dentro de todo el contexto del capítulo, el contraste pretende subrayar que incluso los secretos del Reino tienen que ser divulgados públicamente

Que no vaya a descubrirse

Otra adición redaccional de Lucas a los materiales procedentes de Marcos (cf Mc 4,22) La redacción lucana obedece indudablemente a un influjo de la formulacion posterior en Lc 12,2 Véase la «nota» exegética a ese último pasaje de Lucas

v 18 *Atención a cómo escucháis*

El texto correspondiente de Marcos dice *blepete ti akouete* (= «aten ción a qué escucháis») Lucas, por su parte, ha introducido un par de modificaciones en primer lugar ha introducido la interrogativa indirec ta por medio de la conjunción *oun* (= «por tanto»), y además ha susti-

tuido *tí* (= «qué») por *pōs* (= «cómo»), insistiendo así en el *modo* de escuchar la palabra más bien que en el propio objeto de la escucha. Esta modificación de la fuente es de capital importancia; de hecho, manifiesta el interés de Lucas en que los lectores presten particular atención a los diferentes modos de escuchar la palabra, expuestos en Lc 8,12-15.

Al que tiene se le dará más

En abstracto, esta máxima refleja la sabiduría popular con respecto a los bienes o a la riqueza. Pero en el contexto lucano de este capítulo, no tiene nada que ver con el dinero o con los bienes materiales. La máxima está íntimamente relacionada con la precedente amonestación sobre cómo escuchar, por medio de la —¡repetida!— conjunción *gar* (= «porque»). El sentido es, pues: «todo el que escucha con interés sacará mayor provecho; pero el que escucha descuidadamente perderá incluso lo que cree que tiene» (cf. J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke,* 117). Con estas palabras sintetiza Lucas lo que considera como la reacción esencial del discípulo ante la palabra de Dios. Sobre la construcción gramatical, véanse nuestras observaciones en la introducción general a este comentario, tomo I, p. 208.

Lo que cree que tiene

Lucas ha introducido una expresión modal que complica la inteligencia de la máxima. La redacción de Marcos dice simplemente: *ho echei* (= «lo que tiene»). Y ésa es también la formulación en Lc 19,26 (= Mt 25,29). La modificación introducida aquí por Lucas consiste en el verbo *dokein* (= «parecer», «pensar»): *ho dokei echein* (= «lo que piensa/cree/parece que tiene»). Esta formulación de Lucas carga el acento en el valor y en el carácter *aparente* de las posesiones y no en la mera apariencia de que se posee.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 8,16-18

Bover, J. M., «*Nada hay encubierto que no se descubra*»: EstBíb 13 (1954) 319-323.

Derrett, J. D. M., *Law in the New Testament: The Parable of the Talents and Two Logia:* ZNW 56 (1965) 184-195.

Dodd, C. H., *Changes of Scenery in Luke:* ExpTim 33 (1921-1922) 40-41.

Dupont, J., *La lampe sur le lampadaire dans l'évangile de saint Luke (VIII, 16; XI, 33)*, en *Au service de la parole de Dieu:* Hom. a Mons. André-Marie Charue (Gembloux 1969) 43-59.

Gnilka, J., *Die Verstockung Israels: Isaias 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker* (Munich 1961) 125-126.

Hahn, F., *Die Worte vom Licht Lk 11,33-36*, en *Orientierung an Jesus: Zur Theologie der Synoptiker:* Hom. a Josef Schmidt (ed. por P. Hoffmann y otros; Friburgo de B. 1973) 107-138, espec. 121-124.

Jeremias, J., *Die Lampe unter dem Scheffel:* ZNW 39 (1940) 237-240; reeditado en *Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Gotinga 1966) 99-102.

Kennedy, H. A. A., *The Composition of Mark iv. 21-25: A Study in the Synoptic Problem:* ExpTim 25 (1913-1914) 301-305.

Krämer, M., *«Ihr seid das Salz der Erde ... Ihr seid das Licht der Welt»: Die vielgestaltige Wirkkraft des Gotteswortes der heiligen Schrift für das Leben der Kirche aufgezeigt am Beispiel Mt 5, 13-16:* MTZ 28 (1977) 133-157, espec. 143-147.

Schneider, G., *Das Bildwort von der Lampe: Zur Traditionsgeschichte eines Jesus-Wortes:* ZNW 61 (1970) 183-209, espec. 203-206.

Schramm, T., *Der Markus-Stoff*, 23-26.

Schürmann, H., *Lukanische Reflexionen über die Wortverkündigung in Lk 8,4-21*, en *Wahrheit und Verkündigung:* Hom. a Michael Schmaus en su 70 cumpleaños, 2 vols., I (ed. por L. Scheffczyk y otros; Paderborn 1967) 213-228.

41. *EL VERDADERO OYENTE: MADRE Y HERMANOS DE JESUS* (8,19-21)

19 Vinieron a verle su madre y sus hermanos, pero no podían acercarse a él, por el gentío que le rodeaba.
20 Entonces se lo comunicaron:
—Tu madre y tus hermanos están ahí fuera y quieren verte.
21 Pero él les contestó:
—Mi madre y mis hermanos son aquellos que escuchan la palabra de Dios y la ponen en práctica.

COMENTARIO GENERAL

Como punto final de esta sección del evangelio, que trata de la palabra de Dios, Lucas añade un episodio (Lc 8,19-21) también tomado de Marcos (cf. Mc 3,31-35), pero transpuesto a este lugar de la narración en vez de haberlo colocado anteriormente, al coincidir de nuevo en la secuencia de materiales en Marcos (cf. Lc 8,4; véase el «comentario» a este pasaje). H. Conzelmann *(Theology,* 48) dice que el episodio está colocado aquí porque está relacionado con la mención de las mujeres de Galilea (Lc 8,2-3) y con los vv. 9-10, donde se describe por primera vez la condición del discípulo. Pero esa postura es insostenible, ya que si Lucas hubiera visto alguna conexión entre este episodio y la mención de las mujeres de Galilea (Lc 8,1-2), no se comprende por qué no lo introdujo inmediatamente después de dicha mención. El motivo de la transposición es que Lucas da a este pasaje una interpretación distinta de la de Marcos; al transponer el episodio, modifica radicalmente su sentido.

La intencionalidad de Lucas en su manipulación del episodio se detecta no sólo en el significado que da a la «declaración» de Jesús en el v. 21, sino, de una manera especial, en su omisión de otro pasaje de Marcos relacionado con esta misma temática (Mc 3,20-21). En Mc 3,21, los «parientes» de Jesús, «los suyos» *(hoi*

par 'autou), van a «echarle mano, porque decían que no estaba en sus cabales» (*exestē* = «estaba fuera de sí»). Muchos comentaristas han relacionado esta indicación de Mc 3,21 precisamente con el pasaje paralelo al episodio de Lucas que estamos comentando (Mc 3,31-35), y, a mi juicio, tienen razón, ya que «los suyos» (*hoi par 'autou*) en Mc 3,21 se refiere indudablemente a la propia familia de Jesús. En ese texto de Marcos, los «parientes» de Jesús no pertenecen a sus discípulos, sino que más bien manifiestan una actitud negativa con respecto a su actividad. Por otra parte, en Mc 3,31-35, cuando le comunican a Jesús: «Tu madre, tus hermanos y tus hermanas te buscan ahí fuera» (v. 32), Jesús echa una mirada a los que estaban sentados en torno a él, y dice: «Aquí tenéis a mi madre y a mis hermanos; todo el que cumple la voluntad de Dios, ése es mi hermano y mi hermana y mi madre» (v. 35). De este modo, en la redacción de Marcos, Jesús sustituye a su familia según la carne por sus discípulos, es decir, por lo que se ha llamado su «familia espiritual». Más aún, en toda la narración evangélica de Marcos jamás aparecen la madre de Jesús o sus hermanos como pertenecientes al grupo de discípulos. Con todo, el propio Marcos no llega hasta el extremo de afirmar: «Ni siquiera sus parientes creían en él», como lo hace el cuarto evangelista (Jn 7,5).

Pero la omisión de Mc 3,20-21 no es exclusiva de Lucas; Mateo también hace lo mismo. El cambio fundamental de Lucas consiste en que presenta a la madre de Jesús y a sus hermanos —no se hace la más mínima mención de las «hermanas»— como modelo del discípulo. Ellos son el principal ejemplo del que escucha la palabra de Dios «con un corazón noble y generoso» (Lc 8,15). Véanse además Lc 11,27-28; Hch 1,14. En la presentación de Lucas, la respuesta de Jesús no implica una renuncia a los vínculos familiares ni una crítica a sus parientes; lo que quiere decir es que hay otro tipo de vinculación con su persona, que trasciende el ámbito puramente familiar. La relación más genuina con la persona de Jesús no consiste en pertenecer a la misma carne y llevar la misma sangre, sino en una adhesión voluntaria y libre, que acepta como norma de la propia vida la palabra de Dios, que es lo que Jesús predica. En este pasaje, la madre de Jesús y sus hermanos son el ejemplo supremo de ese nuevo tipo de adhesión.

Desde el punto de vista de historia de las formas, el episodio es una «declaración» de Jesús (V. Taylor, FGT, 71-72) o un «apotegma biográfico» (R. Bultmann, HST, 29-30).

En el Evangelio copto según Tomás se ha conservado una variante de este mismo episodio: «Los discípulos le dijeron: 'Tus hermanos y tu madre están ahí fuera'. Él les contestó: 'Estos de aquí, que cumplen la voluntad de mi Padre, son mi madre y mis hermanos; éstos son los que entrarán en el Reino de mi Padre» (EvTom 99).

NOTAS EXEGETICAS

v. 19. *Vinieron a verle su madre*

En todo el Evangelio según Lucas sólo se menciona a María, por su nombre, en las narraciones de la infancia; cf. Lc 11,27-28. La tradición evangélica sobre la que se funda este episodio no nombraba expresamente a María. Y lo mismo pasa en el Evangelio según Juan, en el que jamás se menciona el nombre de María. Cf., sin embargo, Mc 6,3; Mt 13,55.

Para introducir esta visita de María a su hijo, Lucas emplea uno de sus términos preferidos: *paregeneto* (= «se presentó», «vino»); sobre la construcción de la frase pueden verse nuestras reflexiones en la introducción general a este comentario, tomo I, pp. 187ss). La entrada en escena de los familiares de Jesús no está motivada, desde el punto de vista narrativo; la irrupción de los personajes en este momento del relato se debe indudablemente a la transposición de materiales narrativos operada por el propio Lucas.

Y sus hermanos

Lucas ha tomado esa expresión directamente del pasaje paralelo de Marcos (Mc 3,31); pero omite cuidadosamente toda referencia a las «hermanas» de Jesús (cf. Mc 3,32.35). En el contexto de la narración de Marcos, la mención de la madre, hermanos y hermanas de Jesús parece referirse a los miembros de su propia familia. De hecho, en Mc 6,3 se mencionan los nombres de cuatro hermanos de Jesús: Santiago, José, Judas y Simón (hay que notar, a este propósito, que Lucas, en su narración de la visita de Jesús a Nazaret, omite todo este versículo de Marcos; cf. Lc 4,22). El tenor de las habladurías en Mc 6,3 parece indicar que el término *adelphos* se refiere a «hermanos de sangre». Pero, incluso en el Evangelio según Marcos, la cuestión no es tan simple como podría parecer a primera vista. En realidad, *adelphos* puede ex-

presar una amplia gama de relaciones; por ejemplo: «prójimo» (Mt 5, 22-24), «compatriota» (Rom 9,3: *syngenēs* = «con-génere», «pariente»), «hermanastro» (Mc 6,17-18, a no ser que el evangelista no haya expresado correctamente la relación de consanguinidad entre Filipo y Herodes; cf. CBíJ, art. 75, n. 140); «pariente», en general (véase la versión de los LXX: Gn 13,8; 14,14; 24,27; 29,12). El empleo de esta palabra por los LXX puede reflejar la amplitud de significados que admitía el término hebreo *'aḥ* o el arameo *'aḥa'* (= «hermano», «pariente», «consanguíneo», «allegado»). En esta línea, una carta escrita en arameo, y conservada en un papiro, empieza con la fórmula siguiente: «Tu hermano, a mi querido hijo», y se trata de una misiva que un padre envía a su hijo ausente, por participar en una expedición (cf. JNES 21, 1962, 16-17). En 1QapGn 2, 9, Bit-enoš se dirige a su marido, Lamec, con estas palabras: «¡Oh hermano mío y señor mío!». Esa misma construcción se encuentra a veces incluso en textos griegos; cf. J. J. Collins: TS 5 (1944) 484-494; MM, 8-9.

En el Evangelio según Marcos, la dificultad de una interpretación exacta del término *adelphos* no radica en los pasajes que hemos citado —y que son suficientemente inteligibles—, sino en otros textos, como son Mc 15,40.47; 16,1. En esos pasajes Marcos menciona entre las mujeres que, de lejos, presencian la crucifixión de Jesús, a «María, la madre de Santiago el Menor y de José» (Mc 15,40), «María, la de José» (Mc 15,47), «María, la de Santiago» (Mc 16,1). Es difícil que Marcos quiera referirse, con estas palabras, a la madre del propio crucificado. ¿Por qué habría de usar esa circunlocución? Entonces, ya que no es improbable que esas dos personas: Santiago y José, mencionadas en Mc 15,40, sean las mismas que aparecen en Mc 6,3, ¿qué grado de parentesco implica el término *adelphos* precisamente en Mc 6,3 y, consiguientemente, en Mc 3,31-32? Para ulteriores detalles, véase la obra de J. Blinzler *Die Brüder und Schwestern Jesu,* 73-82; MNT, 65-72.

En vista de las observaciones precedentes, resulta difícil determinar en qué sentido interpreta Lucas el término *adelphoi* en nuestro pasaje (Lc 8,19), tomado de Mc 3,31. De hecho, podría significar tanto «pariente» como «hermano carnal». Conviene recordar a este propósito que cuando Lucas habla en su Evangelio de la virginidad de María se refiere únicamente a su estado anterior a la concepción de Jesús (cf. Lc 1,27.34). Igual que admite el uso de la expresión: «hijo de José», con referencia a Jesús, en Lc 4,22, no debería sorprender que en este pasaje se refiriese concretamente a los «hermanos» de Jesús. Es incluso posible que Lucas hubiera tenido conocimiento de que a Santiago se le llamaba «el hermano (= pariente) del Señor», como nos consta por otros pasajes distintos de la tradición evangélica (cf., por ejemplo, Gál 1,19).

Prescindiendo de la problemática que plantea el Evangelio según Marcos, como acabamos de reseñar, el Nuevo Testamento no ofrece la más mínima indicación sobre el estado de María como *aei parthenos* (= «siempre virgen»). Esta convicción, expresada de una u otra forma, no es anterior al s. II d. C. (cf. MNT, cap. 9). San Jerónimo llegó a pensar que *adelphos* podría significar «primo»; pero, casi con toda seguridad, hay que excluir este significado, ya que el Nuevo Testamento posee una palabra específica para indicar ese grado de parentesco: *anepsios* (Col 4,10).

Finalmente, y a pesar de la opinión de G. B. Caird *(The Gospel of St. Luke,* 119), el pasaje no pierde ni un ápice de su sentido, al interpretar *adelphoi* como «parientes» y no como «hermanos carnales»; el significado no sufre en absoluto al considerar y proponer a los «parientes» de Jesús como un modelo de apertura a la palabra de Dios.

v. 20. *Están ahí fuera*

No hay ninguna razón para buscar en esta frase un cierto sentido peyorativo —como si se tratara de «extraños»—, ya que el propio Lucas conserva la motivación que se aduce en Marcos: el gentío que rodeaba a Jesús impedía a sus parientes llegar hasta él. G. Schneider *(Das Evangelium nach Lukas,* 188) no interpreta correctamente esta frase; en primer lugar, no es cierto que Lucas la suprima, y además, el significado es prácticamente el mismo en ambos evangelistas (Lc 8,19-20; Mc 3, 31-32). Schneider incorpora a su traducción la frase de Marcos.

Quieren verte

H. Conzelmann *(Theology,* 48) trata de relacionar esta expresión con Lc 9,9b, donde se dice que Herodes «tenía ganas de verle» (a Jesús: *auton* = «a él»). Según ese supuesto, Conzelmann piensa que los parientes de Jesús vienen «a ver prodigios». Pero la interpretación es muy rebuscada; aparte de que el texto de Lucas no da la más mínima indicación en este sentido. Y aún es menos cierto lo que el propio Conzelmann añade a continuación: «los parientes de Jesús quedan excluidos de desempeñar una función importante en la vida de Jesús y, consiguientemente, en la Iglesia» *(op. cit.,* 48). Esa teoría de Conzelmann puede aplicarse a la redacción de Marcos; pero no cuadra en absoluto con la concepción de la obra de Lucas, tanto de su narración evangélica como del libro de los Hechos. E. E. Ellis *(The Gospel of Luke,* 127) ha aceptado, sin la menor crítica, la interpretación de Conzelmann. Véanse nuestras observaciones en el «comentario» general.

v. 21. *Mi madre y mis hermanos*

Los dos sustantivos aparecen sin artículo *(mētēr mou kai adelphoi mou).* A. Plummer *(A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke,* 224) interpreta la frase como predicado: «Madre para mí y hermanos para mí son aquellos...»; es decir, «como una madre, como unos hermanos, igualmente queridos». Eso significa no haber entendido el texto. La frase, en realidad, es un nominativo absoluto *(casus pendens)* que queda recogido en el pronombre *houtoi* (= «éstos»). De este modo, la traducción literal tiene que ser: «Mi madre y mis hermanos son aquellos (éstos) que escuchan...», a pesar de otros intentos de interpretación del texto griego.

Que escuchan la palabra de Dios y la ponen en práctica

Esta frase de Lucas es una reelaboración redaccional del texto de Marcos: «El que cumple la voluntad de Dios, ése es mi hermano y mi hermana y mi madre» (Mc 3,35). Marcos identifica a los parientes auténticos de Jesús con «el que cumple la voluntad de Dios». Lucas, por su parte, introduce como criterio la actitud de discípulo, dado el contexto de toda esta sección evangélica, especialmente Lc 8,11b.15, donde se acentúa la escucha de la palabra de Dios y la fructificación abundante; el acento es, por tanto, bien distinto en uno y otro evangelista. J. M. Creed *(The Gospel according to St. Luke,* 118) se queda corto al enjuiciar la narración de Lucas en los siguientes términos: «(la narración) por lo menos suaviza la impresión de desacuerdo entre Jesús y sus parientes». En realidad, no se trata de suavizar tensiones; Lucas establece, de hecho, una verdadera identificación. Por eso E. E. Ellis *(The Gospel of Luke,* 127) desnaturaliza el sentido del episodio, al atribuir a Lucas lo que sólo es válido del pasaje paralelo de Marcos. Es posible que los parientes de Jesús no gocen de prioridad en el Reino, por prerrogativas de su descendencia carnal; pero el hecho es que Jesús, en la narración de Lucas, presenta a esos parientes carnales como un modelo de escucha de la palabra de Dios y de su puesta en práctica.

BIBLIOGRAFIA SOBRE 8,19-21

Blinzler, J., *Die Brüder und Schwestern Jesu* (Stuttgart 1967).
Brown, R. E. y otros (eds), *Mary in the New Testament* (Nueva York-Filadelfia 1978) 167-170.
März, C.-P., *Das Wort Gottes bei Lukas,* 67-68.

* * *

Por motivos tipográficos y de extensión de los diversos volúmenes, nos vimos obligados a trasladar al tomo III los versículos comprendidos entre 8,22 y 9,50, división lógica establecida por el autor. *(N. del E.)*

INDICE GENERAL

EL PROLOGO

I

RELATOS DE LA INFANCIA

II

PREPARACION DEL MINISTERIO PUBLICO DE JESUS

III

MINISTERIO DE JESUS EN GALILEA